MASTER NEGATIVE

NO. 93-81294-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARTMANN, NICOLAI

TITLE:

DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN ...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1923-1929

Master Negative #

93-B1294-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193
H255 Hartmann, Nicolai, 1882-1950.
Die philosophie des deutschen idealismus... von Nicolai Hartmann. Berlin, De Gruyter, 1923-29.
2 v. 23 cm. (Added t.-p.: Geschichte der philosophie; dargestellt von Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald... bd. 8)

Bibliography, v. 2, p.[390]-392.

Contents.-- 1.t., Fichte, Schelling und die romantik.-- 2.t., Hegel.

140099

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/15/93 INITIALS Emil
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

93-81294-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Hartmann, Nicolai, 1882-1950. Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1923-29. (Card 2)

B
2745
.H3

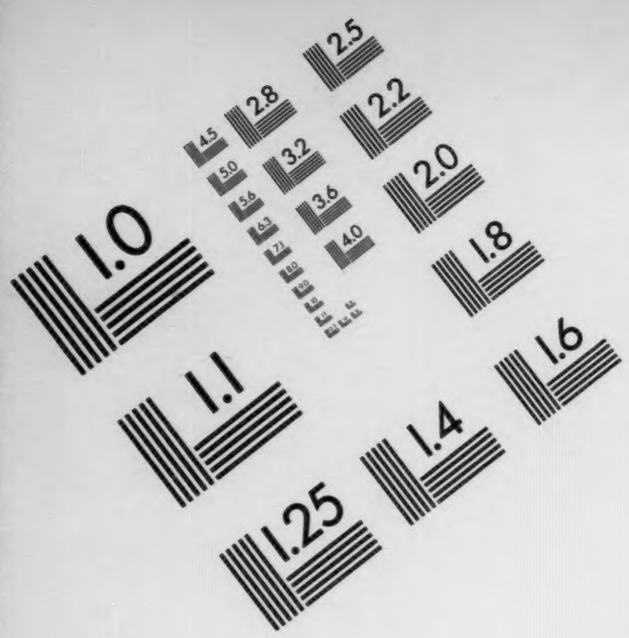
Copy in Philosophy. 1923- v./

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/15/93 INITIALS Emil
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

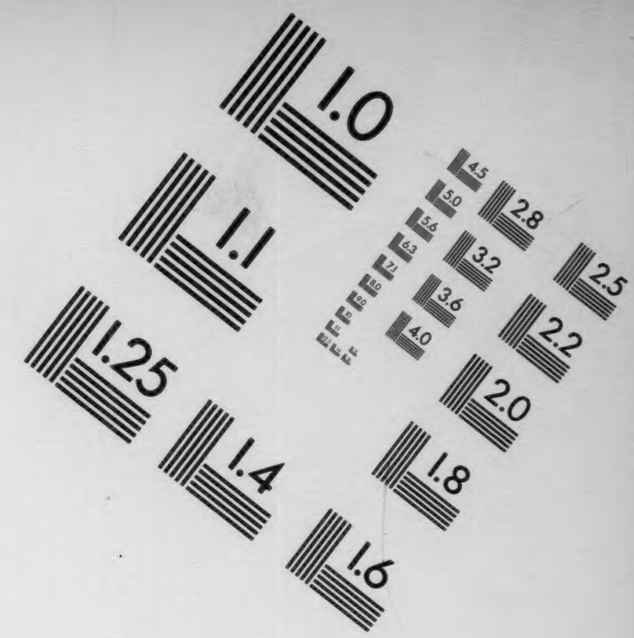


AIIM

Association for Information and Image Management

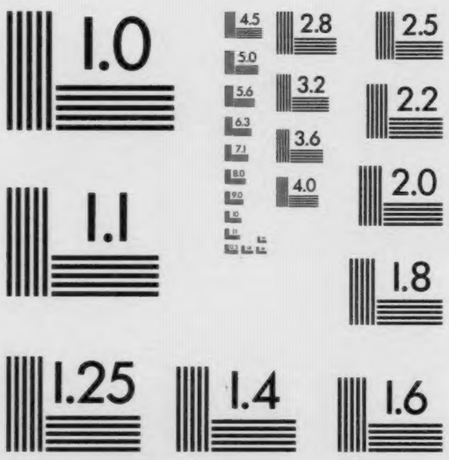
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

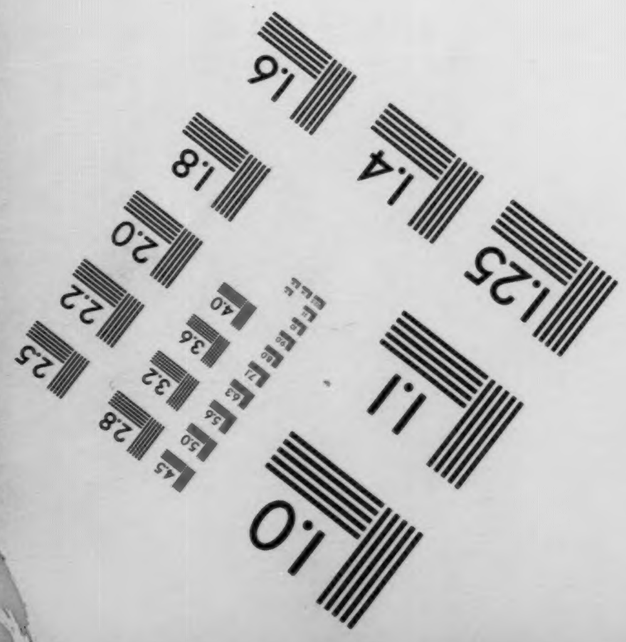
301/587-8202



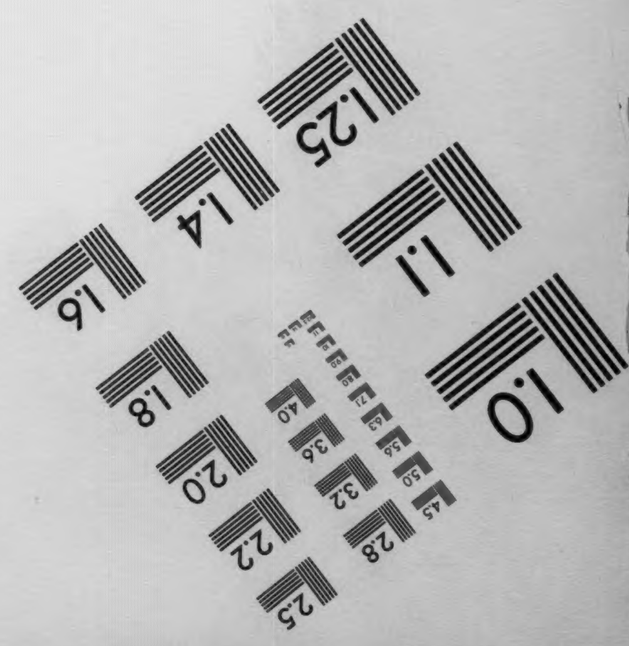
Centimeter

Inches





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

193
H255
v.1

Bought From
the
Carl Schurz Fund
for the
Increase of the Library
1900

Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald,
Walter Kinkel, Hans Leisegang, Fritz Medicus,
Johannes M. Verweyen, Max Wundt

Band 8

Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

1923

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald,
Walter Kinkel, Hans Leisegang, Fritz Medicus,
Johannes M. Verweyen, Max Wundt

Band 8

Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

1923

Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.
Berlin und Leipzig

Die Philosophie des deutschen Idealismus

I. Teil:

Fichte, Schelling und die Romantik

von

Nicolai Hartmann

1923

Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.
Berlin und Leipzig

193
H255
v.1

30-52684(cent)
1

Geschichte der Philosophie

Die einzelnen Bände behandeln folgende Epochen:

Band 1: Frühantike
*Band 2: Klassische Antike
Band 3: Spätantike
a) Ethische Systeme
b) Neuplatonismus
*Band 4: Mittelalter
Band 5: Renaissance
*Band 6: Vorkantianer
*Band 7: Kant
*Band 8: Deutscher Idealismus
1. Teil: Fichte, Schelling u. die Romantik
2. Teil: Hegel
Band 9: Positivismus
Band 10: Neuidealismus

Die mit * bezeichneten Bände sind erschienen.

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, von dem Verlag vorbehalten.

Copyright 1923 by Walter de Gruyter & Co. in Berlin und Leipzig
Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co. in Berlin.

Vorwort.

Das vorliegende Buch unterscheidet sich von anderen Darstellungen des gleichen Stoffes in zweierlei Hinsicht.

Es betrachtet die Bedeutung der großen idealistischen Systeme nicht als erschöpfbar in ihrer Systematik; es erblickt in ihnen die Entfaltung eines philosophischen Gutes, das als solches gar kein idealistisches, sondern ein aller Philosophie eigentümliches ist, oder doch sein sollte. Nicht auf den grandiosen standpunktlichen Einseitigkeiten der großen Meister liegt das Hauptinteresse, sondern auf der Breite ihrer Problemfront und der Kraft ihres Vordringens, sei es nun auf der ganzen Linie oder in einzelnen Punkten.

Der Idealismus ist eine besondere Form des gedanklichen Vordringens selbst, und diese Form ist die herrschende in dem Zeitalter von Kant bis Hegel. Alle Problemgehalte nehmen diesen Denkern mehr oder weniger idealistische Form an. Aber die Problemgehalte selbst sind deswegen keine idealistischen, und die Behandlung, die sie hier erfahren, ist als solche etwas ganz anderes als der Ausbau der Theorien, in den sie eingelagert ist. Wer heute noch rein idealistisch eingestellt ist, wird freilich den leichteren Zugang zu diesen Theorien finden; sein Denken teilt eben die Form des Denkens jener Denker. Aber an sich gehört der Problemgehalt ihrer Denkarbeit geschichtlich wie systematisch einem größeren Zusammenhange an. Auf den letzteren ist es in diesem Buche abgesehen. Er ist es, der für einen jeden auch den standpunktlich gegnerisch eingestellten, philosophischen Blick muß sichtbar und fruchtbar gemacht werden können.

Die philosophischen Grundprobleme erfahren fast alle in den idealistischen Systemen eine radikale Vertiefung, ja zum Teil geradezu eine Neuerschließung. Der Wert einer solchen ist unverlierbar. Denn sie ist unabhängig davon, inwieweit die Lösungsversuche eben jener Systeme ihr genügen. Besteht nun in den Lösungen allein der Aufbau der Systeme, steht und fällt mit ihnen das entworfene Welt-

bild, so glaube ich nicht zuviel zu behaupten, wenn ich den Satz wage, daß die Problemanalyse im Denken Fichtes und Schellings eine um vieles größere und jedenfalls in ganz anderem Sinne überzeitlich gültige Leistung ist als ihre imponierenden Systembauten. Sie ist das Bleibende, heute wie vor hundert Jahren Lebendige ihrer Philosophie — inmitten des vergänglichen Menschenwerkes hochfliegender Spekulation. Das ein gleiches in noch erhöhtem Sinne für Hegel gilt, soll der zweite Teil dieses Buches nachzuweisen versuchen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man Problemgehalte geschichtlich herausheben könne, ohne den Systemen selbst nachzugehen. Nur über diese führt der Weg zu jenen. Diesen Weg habe ich eingeschlagen, den Spuren der Vorgänger folgend, soweit ich sie vorfand. Und hier liegt der zweite Punkt, in dem ich anderen Darstellungen gegenüber dem Leser etwas neues zu bieten suche. In unserer spekulativ bewegten Zeit bedarf es nicht so sehr der Deutung, der Meinung des Darstellers, als der möglichst direkten Fühlungnahme des Lesers mit dem dargestellten Denker. Gedanken über Fichte äußern, und seien sie noch so geistreich, ist ein anderes, als Fichtes Gedanken zur Geltung bringen. Die dialektische Linienführung seiner Gedanken rechtfertigt freilich zum Teil das übliche Verfahren, feste Formulierungen an die Stelle der lebendigen Bewegung zu setzen. Aber es geschieht leicht, daß der Darsteller in seinem Bestreben, verständlich zu sein, dem Leser die feste Formel allein zum Bewußtsein bringt, das wogende Leben des Gedankens aber eben durch sie vorenthält. Daß eine Auswertung des deutschen Idealismus in ganz anderem Sinne sehr wohl möglich ist, beweist durch die Tat das schöne, methodisch bahnbrechende Werk Richard Kroners „Von Kant bis Hegel", dessen erster Band (Tüb. 1921) die erstmalige dialektisch vollwertige Problemanalyse des frühen Fichte und Schelling enthält. Mit dieser ganz auf neuer durchdringung des Stoffes beruhenden Leistung will die vorliegende Darstellung nicht konkurrieren; ihr Raum ist ein begrenzter, ihre Aufgabe eine rein einführende. Um so nachdrücklicher möchte ich den ernstlich für die Sache Interessierten auf dieses grundlegende Werk verweisen.

N. Hartmann.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Abschnitt: Kantianer und Antikantianer	6—43
1. Reinhold	6
2. Schulze	15
3. Maimon	19
4. Beck	26
5. Jakobi	28
6. Bardili	34
II. Abschnitt: Fichte	43—123
1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke	43
2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre	50
3. Die theoretische Wissenschaftslehre	61
4. Die praktische Wissenschaftslehre	71
5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre	78
6. Die Sittenlehre	91
7. Rechts- und Staatsphilosophie	101
8. Geschichtsphilosophie	109
9. Religionsphilosophie	115
III. Abschnitt: Schelling	123—186
1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke	123
2. Die Naturphilosophie	130
3. Der transzendentale Idealismus	140
4. Die Identitätsphilosophie	153
5. Die Philosophie der Freiheit	162
6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung	178
IV. Abschnitt: Die Philosophie der Romantiker	186—273
1. Romantisches Leben und Denken	186
2. der Vorläufer der Romantik	190
3. Friedrich Schlegel	198

bild, so glaube ich nicht zuviel zu behaupten, wenn ich den Satz wage, daß die Problemanalyse im Denken Fichtes und Schellings eine um vieles größere und jedenfalls in ganz anderem Sinne überzeitlich gültige Leistung ist als ihre imponierenden Systembauten. Sie ist das Bleibende, heute wie vor hundert Jahren Lebendige ihrer Philosophie — inmitten des vergänglichen Menschenwerkes hochfliegender Spekulation. Das ein gleiches in noch erhöhtem Sinne für Hegel gilt, soll der zweite Teil dieses Buches nachzuweisen versuchen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man Problemgehalte geschichtlich herausheben könne, ohne den Systemen selbst nachzugehen. Nur über diese führt der Weg zu jenen. Diesen Weg habe ich eingeschlagen, den Spuren der Vorgänger folgend, soweit ich sie vorfand. Und hier liegt der zweite Punkt, in dem ich anderen Darstellungen gegenüber dem Leser etwas neues zu bieten suche. In unserer spekulativ bewegten Zeit bedarf es nicht so sehr der Deutung, der Meinung des Darstellers, als der möglichst direkten Fühlungnahme des Lesers mit dem dargestellten Denker. Gedanken über Fichte äußern, und seien sie noch so geistreich, ist ein anderes, als Fichtes Gedanken zur Geltung bringen. Die dialektische Linienführung seiner Gedanken rechtfertigt freilich zum Teil das übliche Verfahren, feste Formulierungen an die Stelle der lebendigen Bewegung zu setzen. Aber es geschieht leicht, daß der Darsteller in seinem Bestreben, verständlich zu sein, dem Leser die feste Formel allein zum Bewußtsein bringt, das wogende Leben des Gedankens aber eben durch sie vorenthält. Daß eine Auswertung des deutschen Idealismus in ganz anderem Sinne sehr wohl möglich ist, beweist durch die Tat das schöne, methodisch bahnbrechende Werk Richard Kroners „Von Kant bis Hegel", dessen erster Band (Tüb. 1921) die erstmalige dialektisch vollwertige Problemanalyse des frühen Fichte und Schelling enthält. Mit dieser ganz auf neuer durchdringung des Stoffes beruhenden Leistung will die vorliegende Darstellung nicht konkurrieren; ihr Raum ist ein begrenzter, ihre Aufgabe eine rein einführende. Um so nachdrücklicher möchte ich den ernstlich für die Sache Interessierten auf dieses grundlegende Werk verweisen.

N. Hartmann.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Abschnitt: Kantianer und Antikantianer	6—43
1. Reinhold	6
2. Schulze	15
3. Maimon	19
4. Beck	26
5. Jakobi	28
6. Bardili	34
II. Abschnitt: Fichte	43—123
1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke	43
2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre	50
3. Die theoretische Wissenschaftslehre	61
4. Die praktische Wissenschaftslehre	71
5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre	78
6. Die Sittenlehre	91
7. Rechts- und Staatsphilosophie	101
8. Geschichtsphilosophie	109
9. Religionsphilosophie	115
III. Abschnitt: Schelling	123—186
1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke	123
2. Die Naturphilosophie	130
3. Der transzendentale Idealismus	140
4. Die Identitätsphilosophie	153
5. Die Philosophie der Freiheit	162
6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung	178
IV. Abschnitt: Die Philosophie der Romantiker	186—273
1. Romantisches Leben und Denken	186
2. der Vorläufer der Romantik	190
3. Friedrich Schlegel	198

4 Hölderlin 215
5. Novalis 220
6. Schleiermacher 233
a) Religionsphilosophie 233
b) Dialektik 247
c) Sittenlehre 258
Anhang. Zeittafel der Hauptwerke des deutschen Idealismus 274
Literatur 276

Einleitung.

Die Reihe der philosophischen Denker, die wir die „deutschen Idealisten" nennen, die einzigartige Hochflut sich drängender und überbietender Systeme und die unübersehbar reiche Verkettung literarischer Kontroversen, deren Gesamtheit der Nachwelt als das „Zeitalter des deutschen Idealismus" vorschwebt, ist eine geistige Bewegung, der an Konzentration und spekulativer Höhe kaum eine andere der Geschichte an die Seite zu stellen ist. Sie beginnt in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts und zieht sich mit ihren letzten Ausläufern bis in die Mitte des 19. hinein. Ihr Höhepunkt fällt in das erste Jahrzehnt des letzteren, in welchem der rastlos schaffende Fichte die ruhige Reife seiner geistigen Entfaltung erreicht, der frühreife Schelling die bedeutendsten und wirksamsten seiner Schriften veröffentlicht und der langsamer schreitende Hegel sich die Grundkonzeption seines Riesensystems erarbeitet. Die Hauptpflegestätte dieser in sich geschlossenen geistigen Welt ist über zwei Jahrzehnte die Universität Jena, an der vom ersten Auftreten Reinholds (1787) bis zu Hegels Fortgang von Jena (1808) die führenden Köpfe der Bewegung arbeiten, lehren und in regem persönlichen Austausch miteinander stehen. Später findet sie eine zweite Heimat an der neugegründeten Universität Berlin, wo Fichte, Schleiermacher und Hegel ihre Wirksamkeit entfalten.

Was die Denker des deutschen Idealismus, ungeachtet ihrer tiefen Verschiedenheit, ja bewußter Gegensätze und Streitpunkte, doch zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließt, ist in erster Linie die gemeinsame Problemlage. Den Ausgangspunkt bildet für sie alle die Kantische Philosophie, deren unerschöpflicher Reichtum an aufgeworfenen Problemen immer wieder neue Lösungsversuche hervorruft. Mit ihr setzt sich jeder einzelne dieser Denker aufs sorgfältigste auseinander, ihre wirklichen oder mutmaßlichen Mängel sucht er zu überwinden, ihre Restprobleme zu lösen, ihre angebahnten Aufgaben zu erfüllen. Das

gemeinsame Ziel aller ist die Schaffung eines umfassenden, streng einheitlichen, auf letzten, unumstößlichen Grundlagen basierten Systems der Philosophie. Allen schwebt deutlich das Ideal jener „künftigen Metaphysik" vor Augen, zu der Kants gewaltige Denkarbeit erst die Prolegomena geliefert hat. Es entgeht ihnen zwar nicht ganz, daß Kant in den beiden späteren Kritiken diese Metaphysik bereits in Grundlinien angelegt hat. Aber die Grundlinien genügen ihnen nicht. Aus einem Guß und in eindeutiger Gewißheit soll das System erstehen, die Idee der Philosophie erfüllend. Die Richtung, in der sie dieses ideale System suchen, ist bei jedem eine andere, und so wird es tatsächlich bei jedem neuen Entwurf wieder ein anderes System — so sehr auch die innere Verwandtschaft der philosophischen Denkweise uns, die wir aus geschichtlicher Fernstellung auf jene Schöpfungen blicken, alle Gegensätzlichkeit zu überwiegen scheinen mag. Der Glaube aber, daß ein solches ideales System möglich, ja der menschlichen Vernunft erreichbar sei, ist ihnen allen gemeinsam. Die ganze Bewegung steht im Zeichen eines jugendstarken und schaffensfreudigem philosophischen Optimismus. Alle Skepsis hat für diese Denker nur die Bedeutung eines Durchgangsstadiums, einer Instanz der Prüfung und Besinnung, eines Weges zur tieferen Verinnerlichung und Erschöpfung der Probleme.

Man kann daher unbedenklich das Gemeinsame der großen Idealisten als den Einheitsdrang zum System überhaupt bezeichnen. Nicht als ob frühere Denker sich nicht auch eines einheitlichen Gesamtbildes befleißigt hätten; aber sie gehen nicht vom geschlossenen Einheitsaspekt des Ganzen aus und bringen ihn auch in der Darstellung formal nicht — oder nur unvollkommen zum Ausdruck. Sie verfolgen in erster Linie Einzelprobleme oder Problemgruppen; ein methodisch und standpunktlich geschlossenes Einheitsbild wie die „Ethik" Spinozas steht durchaus als Ausnahme da. Die Idealisten dagegen gehen einer wie der andere von vornherein auf die Idee des Ganzen, fast jedes größere Werk von ihnen bringt einen neuen Systementwurf, und mehr als einer bildet das einmal konzipierte System im Laufe seiner gedanklichen Fortentwicklung wieder und wieder um. Das nachkantische Zeitalter setzt sich damit in einen sichtlichen Gegensatz zu Kant, dem ungeachtet seiner tief metaphysischen Grundeinstellung doch bis zuletzt nicht so sehr das System wie die „Kritik" als Voraussetzung des Systems das erste Erfordernis bildete. Für den wiedererwachenden Geist der spekulativen Metaphysik im deutschen Idealismus lag im bloßen „Geschäft der Kritik",

wie wenig skeptisch es auch gemeint sein mag, eben doch etwas Negatives, bloß Vorbereitendes. Die überstürzte Folge der großen Systeme in der Nachfolge Kants ist kein Zufall. Sie ist die geschichtliche Reaktion der aufbauenden Systematik gegen die abbauende Kritik. Oder, wenn man die Gegensätze schärfer bezeichnen will, als ihre Vertreter selbst sie empfinden konnten, so läßt sich sagen: es ist die Reaktion des Systematismus gegen den Kritizismus.

Die ersten nachkantischen Denker gehen noch nicht so sehr auf Umbildung als auf das wahre Verständnis der Kantischen Lehre aus. Daß es an solchem Verständnis zunächst mangelte, ist bei der Schwierigkeit der Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft nicht zu verwundern. Die herrschende Popularphilosophie des ausklingenden Aufklärungszeitalters war dieser Aufgabe nicht gewachsen. Was der „gesunde Menschenverstand" nicht fassen konnte, mußte ihm als paradox, ja als bedrohlich für seine eigene Autorität gelten. Je weniger man Kant verstand, um so widersinniger mußte einem das Unternehmen der Kritik erscheinen. Die Satire Fr. Nikolais stellte dasselbe als einen Irrweg der sich selbst nicht mehr begreifenden Vernunft hin, und selbst ernstere Denker Wolfischer Schule, wie Moses Mendelssohn, wußten ihm nur die negative Seite, den metaphysischen Skeptizismus, abzugewinnen. Ähnlich urteilte noch Herder in seiner „Metakritik" (1799), und selbst in Jakobis späteren Schriften, die um das Verständnis Kants ernstlich bemüht sind, finden wir Spuren desselben Geistes.

Es ist das Verdienst Reinholds, den entscheidenden Anstoß zu einer anderen Art der Beurteilung gegeben zu haben. Seine 1786/87 in Wielands Deutschem Merkur veröffentlichten „Briefe über die Kantische Philosophie" brachten den Stein ins Rollen. Mit glücklichem Griff machte er diejenige Seite der Kantischen Lehre, die dem Verständnis weiterer Kreise am meisten entgegenkam, die sittlichen und religiösen Probleme, zum Ausgangspunkt, indem er lebenswahr den Weg nachzeichnete, den er selbst sich zur Vernunftkritik gebahnt hatte. Er erzielte mit seiner Darstellung den Eindruck des unmittelbar Empfundenen und innerlich Durchlebten, wie ihn die objektiv vorgehende, vorsichtig abwägende Sprache Kants niemals hatte erwecken können.

Mit der Ausbreitung der Kantischen Lehre setzt indessen nicht allein die Interpretation ihres eigentlichen Sinnes ein, sondern fast gleichzeitig auch die Tendenz, über gewisse unbefriedigende Punkte in ihr hinauszukommen. Reinhold selbst macht den ersten Versuch dieser Art und

wird dadurch gleichzeitig zum ersten Fortbildner der neuen Lehre. Der Anstoß, der von ihm ausgeht, ist daher von vornherein ein doppelter: einerseits zu Kant hin, andererseits aber auch von ihm fort, d. h. der Tendenz nach über ihn hinaus.

Beide Richtungen spiegeln sich deutlich in der von hier ausgehenden Entwicklung, und es sind zum Teil dieselben philosophischen Köpfe, die in der einen wie in der anderen Richtung fortarbeiten. Doch schlagen beide Bewegungen sehr verschiedene Kreise, die gesonderter Betrachtung bedürfen. Unmittelbar an Reinhold anknüpfend, ersteht im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Verteidigern und Gegnern der kritischen Philosophie, denen es noch in erster Linie um Deutung Kants und Stellungnahme zu ihm zu tun ist. Hierher gehören Schulze, Maimon, Beck sowie in etwas weiterem Zusammenhange auch Jakobi und Bardili. Aber nur wenige Jahre später setzt noch im selben Jahrzehnt mit dem Auftreten Fichtes eine neue, größere Bewegung ein, deren führende Köpfe sich selbständig die höchsten spekulativen Ziele stellen. Bardili gehört ihr bereits halb und halb an. Sie umfaßt außer Fichte, Schelling und Hegel auch Schleiermacher, Krause sowie eine größere Reihe von Anhängern derselben, und mündet in Schopenhauers spätem literarischen Erfolge.

Eine eigentümlich integrierende Rolle spielt in dieser philosophischen Entwicklung die frühromantische Dichterschule. Fast gleichzeitig mit Schellings ersten Arbeiten und in engster Wechselwirkung mit deren Fortschreiten setzt ihr Einfluß ein. Friedrich Schlegel und Novalis sind es vor allem, die sich selbst auf philosophischem Gebiet versuchen und den Geist ihrer auf das Unendliche und Irrationale gerichteten Sehnsucht in die idealistische Spekulation hineintragen. Ähnliches gilt in gewissen Grenzen auch von Hölderlin. Im engsten Zusammenhang mit dieser neuen Geistesströmung steht der Einfluß, den zugleich eine Reihe älterer Denker gewinnen: Plotin, Bruno, Spinoza, Jakob Böhme. In der Struktur des kritisch-systematischen Denkens wirkt das romantische, pantheistische und mystische Element zunächst noch wie ein Fremdkörper, der es erst langsam von innen heraus durchsetzt und aus seiner geradlinigen Bahn abdrängt. Der spätere Fichte, der mittlere Schelling und Hegels philosophische Höhe sind ohne dieses Element nicht denkbar. Noch tiefer durchdrungen von ihm ist Schleiermachers Gedankenarbeit, die auch äußerlich den engeren Zusammenhang mit ihm wahrt. Die Umbiegung, welche der von Kant her rationalistisch gestimmte Idealismus

von hier aus erfährt, zeigt sich am positivsten auf dem Gebiet der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie. Der eigentliche Irrationalismus aber dringt erst spät in Schopenhauer und in Schellings letzter Phase durch, während Hegel, der dem romantischen Dichten und Leben eine Fülle gedanklicher Motive verdankt, dem Glauben an die Allmacht der Vernunft bis zuletzt treu bleibt.

Die Entwicklung der einzelnen Philosophen zeigt auf dieser ganzen Linie eine mannigfaltige Reihe von Phasen, die einander vielfach überschneiden und wechselseitig bedingen. Man kann hier die Wirksamkeit der Einzelnen nicht zeitlich voneinander trennen. Das Auftreten des einen Denkers folgt dem des anderen so dicht auf den Fersen, daß ihre persönliche Entwicklung nicht einseitig durch Vorgängerschaft und Nachfolge, sondern parallel laufend durch wechselseitige Beeinflussung und Gegensätzlichkeit bedingt ist. Zur Veranschaulichung dieser Tatsache ist im Anhang dieses Bandes eine Zeittafel der wichtigsten philosophischen Werke der ganzen idealistischen Epoche beigefügt, die mit der Kritik der reinen Vernunft beginnt und mit Schellings und Schopenhauers letzten Veröffentlichungen endet. Die aus dem Nachlaß erst später edierten Werke, auch wo sie wie bei Fichte und Hegel für das geschichtliche Gesamtbild des Philosophen von entscheidender Wichtigkeit sind, gehören in diese Tafel nicht hinein, weil nur wirklich herausgegebene Werke für sie in Betracht kommen; nur solche spielen eine Rolle in dem Geflecht der mannigfaltig durcheinanderlaufenden Fäden lebendiger gegenseitiger Beeinflussung. Dagegen sind um der Vollständigkeit des Gesamtbildes willen auch die Hauptwerke einiger nicht direkt zum Idealismus zählender Denker, wie etwa Fries und Herbart, in die Tafel aufgenommen, weil ihre zeitliche Einreihung unter die Schöpfungen des Idealismus mittelbar eben doch auch für diesen charakteristisch ist.

Für die Darstellung der ganzen Epoche bedeutet dieser geschichtliche Sachverhalt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Die einzelnen Philosophen lassen sich in ihrer Entwicklung ohne einander nicht verstehen. Die Fortentwicklung des einen setzt immer zum Teil schon das voraus, was in der Darstellung erst beim nächsten folgen kann. Besonders schwer ins Gewicht fällt das bei Schelling, der in seinen Anfängen dicht hinter Fichte herfolgt, ja ihn teilweise überholt, mit seinen letzten Schöpfungen aber zeitlich weit über Hegel hinausreicht und im Laufe dieser fast 50jährigen Schaffenszeit nicht weniger als fünf deutlich unterschiedene Systeme durchläuft. Ähnliches gilt von Fichte, der eine

ganze Fülle verschiedener, immer wieder von vorn beginnender Systementwürfe hinterlassen hat. Der späte Fichte ist geschichtlich nicht ohne Schelling, der mittlere Schelling nicht ohne die Romantiker, der späte nicht ohne Hegel zu verstehen.

Ein rein problemgeschichtliches Vorgehen, das auf einheitliche Darstellung des einzelnen Philosophen verzichtete, könnte dieser Schwierigkeit wohl am ehesten Herr werden. Doch würden dabei die charakteristischen Züge des einzelnen, die einheitlich durch seine individuelle Entwicklung gehen, vollkommen zurücktreten müssen. Und an diesen Zügen gerade hängt zuerst alles das, was den Epigonen von heute aus seiner ganz anders gearteten Perspektive heraus inmitten der Fremdheit der gedanklichen Struktur der Idealisten einigermaßen unmittelbar anspricht und zu fesseln imstande ist. Die vorliegende Darstellung hat daher zugunsten dieser persönlichen Züge auf das problemgeschichtlich Konsequente der systematischen Evolution insoweit Verzicht geleistet, als das Einheitsbild der einzelnen großen Denkergestalten es notwendig machte. Diesen Mangel suchen Vor- und Rückverweisungen auszugleichen, die den falschen Schein der Selbständigkeit des einzelnen zu vermeiden und beständig an seine weitverzweigte Bedingtheit zu erinnern trachten. Das Gesamtbild einzelner Problementwicklungen ist gelegentlich zur Ergänzung hinzugefügt.

I. Abschnitt.

Kantianer und Antikantianer.

1. Reinhold.

Daß ein großer Gedanke, einmal erfaßt und geformt, zündend einschlägt, um sich greift, tausend schlummernde Probleme aufrührt und die begabtesten Köpfe eines Zeitalters zu unermüdlicher Fortarbeit treibt, ist vielleicht niemals in der Geschichte der Philosophie so handgreiflich fühlbar geworden wie am kritischen Gedanken Kants in der unmittelbar an ihn anschließenden Bewegung des deutschen Idealismus. Aber es ist wohl verständlich, daß in solch einer Bewegung zunächst nicht die eigentlich produktiven, genialen Köpfe eine Rolle spielen, sondern

gerade die anlehnungsbedürftigen, auffassungsfähigen, während die ganz selbsttätigen erst in einem gewissen Abstande nachfolgen. Die unmittelbaren Anhänger Kants, wie Reinhold, Maimon, Beck, nicht weniger aber auch seine Gegner, wie Schulze und Jakobi, zeigen alle mehr oder weniger noch den Typus des Adepten, der um die Lehre des Meisters streitet und in der einen oder anderen Form ganz in ihrem Banne steht. Am reinsten zeigt diesen Typus Reinhold, der erste Kantinterpret. Er ergreift den neuen Gedanken, weiß ihm eine einleuchtende, verständliche Form zu geben und liefert den ersten systematischen Versuch seiner Durchführung. An der Stellung zu ihm und seiner Kantauffassung scheiden sich denn auch die ersten Anhänger und Gegner der kritischen Philosophie.

Indessen ist diese Auffassung selbst eine keineswegs erschöpfende. Sie geht von den metaphysischen Bedürfnissen des moralischen und religiösen Glaubens aus, zeigt, wie die Kritik ihnen in Form dreier Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Tür offen hält, und macht die schwerfälligen theoretischen Untersuchungen Kants als Bedingungen zur Sicherung dieser innerlichsten Bedürfnisse des Gemüts einleuchtend. Verrät Reinhold schon hierdurch deutlich die Einstellung der populären Aufklärungsphilosophie, die Kant bewußt bekämpft hatte, so zeigt sich auf theoretischem Gebiet erst recht die Einseitigkeit. Der Gedanke der Vernunftkritik geht für ihn nahezu auf in zwei Begriffspaaren: Form und Stoff einerseits, Erscheinung und Ding an sich andererseits. Wie wichtig diese Begriffe auch im Aufbau der Kritik sein mochten, ihr Wesen erschöpfen sie keineswegs. Doch traf Reinhold mit dem Herausgreifen dieser beiden Gedankenlinien solche Punkte, die den Streit der Meinungen herausfordern mußten. Das Ding an sich wurde der zentrale Gegenstand philosophischer Diskussion in den nächstfolgenden Jahren. Kants eigene Formulierungen, die in diesem Punkte nichts weniger als eindeutig sind, begünstigten das Anwachsen der Streitfrage. Schulze, Maimon, Jakobi und Beck betrachten das Ding an sich als das ausschlaggebende Zentralproblem der Kritik, und Fichte wie Schelling beginnen ihre ersten Systementwürfe mit ganz ähnlichen Untersuchungen. Wenn man von gewissen spekulativen Höhepunkten der Hegelschen Logik absieht, so läßt sich behaupten, daß in potenzierter, mannigfach variierter Form die gleiche Problemlinie sich über die ganze Epoche des deutschen Idealismus hin erhält; noch Schopenhauer finden wir mit der Dualität von Wille und Vorstellung im gleichen Fahrwasser treibend. Ja man

kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei allem Übergewicht, das späterhin andere Problemketten gewinnen, dennoch die treibende Energie und die standpunktliche Schärfe, mit der alle diese Denker ihren theoretischen Idealismus zu vertreten wissen, aufs engste verknüpft bleibt mit dem Streit um das Ding an sich, den Reinholds Kantdeutung heraufbeschwor. Wie man das Ansichsein in diesem großen Rätselbegriff auch fassen mochte, er war und blieb eben doch ein antiidealistisches, ja das eigentlich antiidealistische Element, das an der Schwelle des Idealismus lag, über das wegzuschreiten diesem unmöglich blieb, ohne es hinwegzuräumen. Und weil Kant das Ding an sich nicht restlos verworfen hatte, so schien die kritische Philosophie an seiner Zweideutigkeit gleichsam in zwei Stücke gebrochen, die zu leimen die Philosophen einander nunmehr überbieten. —

Karl Leonhard Reinhold, 1758 zu Wien geboren, trat in seinem 14. Lebensjahre in das Jesuitenkollegium zu St. Anna, und als dieses bald danach aufgelöst wurde, in ein Barnabitenkollegium, dem er neun Jahre lang angehörte, zuerst als Novize, dann als Lehrer der Philosophie. Gegen Ende dieser Zeit gerät er unter den Einfluß eines Kreises von Aufklärern und reist 1783 getrieben von Freiheitsdrang heimlich nach Leipzig. Dort wird er aufgespürt und geht, da ihm die Rückkehr unmöglich gemacht ist, nach Weimar. Eine Empfehlung an Wieland öffnet ihm dessen Haus. Er wird Wielands Schwiegersohn und Mitarbeiter am „Deutschen Merkur". Hier lernt er 1785 die Kritik der reinen Vernunft kennen und wird nach ernstlichem Ringen mit den neuen Problemen ihr begeisterter Anhänger. Schon im folgenden Jahr schreibt er seine „Briefe über die Kantische Philosophie". Dieses Erstlingswerk, das den Zeitgenossen ein erster Wegweiser zu Kant wurde, macht ihn mit einem Schlage bekannt, trägt ihm den Beifall Kants und den Ruf als Professor der Philosophie an die Universität Jena ein. Die sieben Jahre seiner Jenenser Lehrtätigkeit zeigen ihn auf der Höhe seines Schaffens. In ihnen entsteht die „Elementarphilosophie". In drei Hauptschriften finden wir sie dargelegt, in dem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789), den „Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie" (1790) und dem „Fundament des philosophischen Wissens" (1791). Im Jahre 1794 folgte Reinhold einem Ruf nach Kiel, wo er bis zu seinem Tode 1823 gelehrt hat. Sein außerordentlich reger, wandlungsfähiger Geist konnte bei dem, was er selbst geleistet, nicht stehen bleiben. Er lernte unentwegt

um. Gegen 1797 wird er Anhänger von Fichtes Wissenschaftslehre, die er selbst verteidigt und lehrt; einige Jahre später gewinnt ihn Jakobi im persönlichen Austausch für seine Glaubensphilosophie; und seit 1800 wird er Bardilis Schüler, in dessen „erster Logik" er mit richtigem philosophischem Spürsinn die bedeutsamen Keime neuer gedanklicher Entwicklungen erschaut, — die nachmaligen großen Systeme haben ihm in einer Weise recht gegeben, wie er es damals selbst wohl nicht ahnen konnte. Zuletzt versucht er sich in einer philosophischen Synonymik, die aber unbeachtet bleibt. So lehrreich in ihm das Beispiel eines nie stillstehenden, unermüdlich suchenden Geistes ist, selbständige Bedeutung hat doch nur seine Elementarphilosophie gewonnen, die für Fichte und Schelling zum Anstoß ihrer ersten Arbeiten wurde. Mit ihr allein haben wir es hier zu tun.

Reinhold tritt als erster mit dem Anspruch hervor, die „Kritik" zum System umzuformen. Die Kritik geht im theoretischen Teil von der Erfahrung, im praktischen vom Sittengesetz, d. h. von einem Grundsatz, aus. Ihr fehlt also die einheitliche Voraussetzung, das eine umfassende Prinzip, aus dem sich alles ableiten läßt. Reinhold nun glaubt ein solches Prinzip zu erkennen, in dem von ihm so benannten „Satz des Bewußtseins": die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Weder das Subjekt noch das Objekt fällt hiernach mit der Vorstellung zusammen, wohl aber sind beide als Momente in ihr enthalten. Das vorstellende Bewußtsein aber weiß unmittelbar sowohl um diesen Unterschied als um diese Zusammengehörigkeit. Das heißt aber, der Satz des Bewußtseins ist ein selbstverständlicher, in sich selbst evidenter Satz. Er ist in der einfachen Tatsache des Bewußtseins gegeben. Er ist also gewiß. Folglich ist auch alles, was sich aus ihm ableiten läßt, gewiß. Die Ableitung aber geschieht in der Weise, daß Bedingungen aufgezeigt werden, ohne die ein Vorstellen im angegebenen Sinne nicht möglich ist. Die Reihe der Bedingungen des Grundsatzes muß dann die Gewißheit, die er selbst hat, teilen.

Welches sind also diese Bedingungen? Im Satz des Bewußtseins sind das Subjekt und das Objekt des Vorstellens von der Vorstellung selbst unterschieden; doch ist letztere wesenhaft auf beide bezogen. Sie muß also ein Element enthalten, mit dem sie im Subjekt, und eines mit dem sie im Objekt wurzelt. Hier sind die beiden ersten Bedingungen der Vorstellung aufzuzeigen. Hier greift nun Reinhold auf Kants Unter-

scheidung von Form und Stoff zurück. Jede Vorstellung besteht in der Vereinigung beider, setzt also beide schon voraus als ihre Elemente. Und in summarischer Deutung des Kantischen Gedankens entscheidet Reinhold: das Formelement gehört dem Subjekt, das Stoffelement dem Objekt an. Die Form ist vom Bewußtsein hervorgebracht, der Stoff ist ihm gegeben; jene gehört einem Vermögen der Spontaneität an, dieser der Rezeptivität. Das Vorstellungsvermögen muß hiernach zugleich spontan und rezeptiv sein. Das Subjekt bringt am empfangenen Stoff die Form hervor; dadurch entsteht aus beiden die Vorstellung. Diese wird also im Bewußtsein erzeugt, aber nicht restlos von ihm hervorgebracht.

Die Vorstellung ist daher auch nicht Abbild des Gegenstandes, wie er unabhängig vom Bewußtsein existiert, nicht Nachformung eines „Dinges an sich". Die Subjektivität der Form allein genügt, sie zum selbständigen Original zu erheben. Einen Gegenstand in derjenigen Form vorzustellen, die er unabhängig vom Vorstellungsvermögen hat, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die objektive Form des Dinges an sich ist ihrem Wesen nach unvorstellbar.

Wie kommt aber dann überhaupt die philosophische Theorie zu einem Begriff des Dinges an sich? Offenbar durch die Rezeptivität des Vorstellungsvermögens. Das stoffliche Element der Vorstellung wurzelt im Dinge an sich; denn sonst müßte es gleich der Form spontan hervorgebracht sein und könnte keinen Gegebenheitscharakter haben, wie ihn der Inhalt der Sinneswahrnehmung doch tatsächlich aufweist. Die Affektion des Subjekts setzt ein Affizierendes voraus. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Ding an sich im Affiziertwerden des Subjekts erkennbar würde, wohl aber, daß das Subjekt sich überhaupt einen Begriff von ihm, d. h. einen Begriff des Unerkennbaren als solchen muß bilden können. Im Begriff eines existierenden und die Vorstellung stofflich bedingenden Dinges an sich kann Reinhold daher keinen Widerspruch erblicken.

Kant hatte die Rezeptivität den Sinnen, die Spontaneität aber dem Verstande zugewiesen. Nach Reinhold ist dem nicht so. Es genügt nicht, wie die Kritik nachweist, der Sinneswahrnehmung ihre besondere Form zu lassen; sondern diese muß auch, wie alle Form, als spontan anerkannt werden. Rezeptivität hinwiederum ist jedes stoffempfangende Vermögen; ein solches aber sind nicht die Sinne allein. Denn der Stoff kann ein verschiedener sein, je nachdem was das Affizierende ist. Nicht

aller Stoff stammt vom Dinge an sich her, er kann auch vom Subjekt kommen. Daher ist subjektiver Stoff vom objektiven zu unterscheiden. Nun hat aber sowohl die Rezeptivität als auch die Spontaneität ihre Formen, die der Vorstellung als ihre Bedingungen vorausgehen und daher a priori gegeben sind. Die Formen der Rezeptivität aber sind, wie alle Form, subjektiv. Sofern nun aller Stoff nicht anders als durch Rezeptivität erfaßt wird, ist notwendig aller Stoff der Vorstellungen zugleich „subjektiv bestimmt". Das gilt offenbar sowohl vom subjektiven wie vom objektiven Stoff. Das Subjekt empfängt demnach auch den objektiven Stoff nicht anders als in subjektiver Bestimmtheit durch die besonderen Formen der Rezeptivität.

Eine zweite Unterscheidung geht dieser parallel. Auch das Vorstellungsvermögen selbst kann das Affizierende sein. In diesem Falle sind die Formen der Vorstellung selbst Stoff. Da diese aber apriorischen Charakter haben, so handelt es sich hier um apriorischen oder „reinen" Stoff. Den Gegensatz zu ihm bildet der „empirische" Stoff, der bei innerer Affektion „subjektiv", bei äußerer „objektiv" ist und nur im letzteren Falle vom Dinge an sich herkommt.

In dieser Disposition der Vorstellungselemente folgt aus der Formbedingtheit aller Vorstellungen die Apriorität der Erkenntnisformen, aus der Stoffbedingtheit der empirischen Dingvorstellung das notwendige Dasein der Dinge an sich, aus der subjektiven Formbestimmtheit der Rezeptivität aber die Unmöglichkeit einer Vorstellung von Dingen an sich.

Diese ersten Resultate seiner „Deduktion" setzt Reinhold nun in die Disposition der Kantischen Kritik der reinen Vernunft ein. Erkenntnis ist das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, Selbstbewußtsein das des vorstellenden Subjekts. Erkenntnis ist mehr als Vorstellung. In ihr müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: 1. ein Gegenstand muß vorgestellt sein, 2. diese Vorstellung muß gewußt werden. Dem entsprechen zwei verschiedene Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. In der ersteren ist die Vorstellung durch ihren Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezogen, der ihr „anschaulich" gegeben ist. Zu dieser „Vorstellung ersten Grades" liefert der Verstand eine solche „zweiten Grades", eine mittelbare Vorstellung des Gegenstandes durch Beziehung des formgebenden Vermögens auf die Anschauung. Die Form ist Einheit, der Stoff, den die Anschauung ihr darbietet, Mannigfaltigkeit. Die Synthese des vorgestellten Mannigfaltigen zur Einheit ist die Leistung

des Verstandes. Die Form der Synthese aber ist der Begriff. Dieser ist also die objektive Einheit des Mannigfaltigen. Anschauung und Begriff ergeben nur zusammen Erkenntnis, wie Stoff und Form nur zusammen Vorstellung ergeben. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bildet im Erkenntnisvermögen dieselbe Korrelation wie die von Rezeptivität und Spontaneität im Vorstellungsvermögen. So langt Reinhold genau bei dem Kantischen Satze an, daß Anschauungen ohne Begriff blind, Begriffe ohne Anschauung leer sind.

Die weitere Deduktion Reinholds bringt gegen die Aufstellungen der Kantischen Kritik kaum mehr wesentlich neues. Die „Theorie der Sinnlichkeit" leitet den Unterschied des „inneren" und des „äußeren Sinnes" aus der vollzogenen Unterscheidung des subjektiven und des objektiven Stoffes her. Beide zeigen eine verschiedenartige Mannigfaltigkeit; also muß auch ihre apriorische Form eine verschiedene sein. Die äußere Mannigfaltigkeit zeigt ein durchgehendes „Außereinander", die innere ein durchgehendes „Nacheinander". Die Einheit des ersteren ist der bloße Raum, die des letzteren die bloße Zeit. Die Apriorität beider folgt unmittelbar aus ihrem Formcharakter; zugleich mit ihr aber folgt daraus der Kantische Satz, daß beide nicht für Dinge an sich, sondern ausschließlich für Erscheinungen gelten. Denn Erscheinung allein ist Gegenstand empirischer Anschauung.

In der Theorie des Verstandes geht Reinhold von der Urteilsfunktion aus. Diese ist ursprünglich immer eine zusammenfassende, synthetische. Ihr Resultat ist der Begriff. Das den Begriff bloß auflösende „analytische Urteil" setzt daher das „synthetische" immer schon voraus. Die Urformen der Synthese sind die Kategorien. In diesem Sinne werden die zwölf Kategorien Kants aus den verschiedenen Formen des möglichen Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat abgeleitet. Ähnlich verfährt dann auch die „Theorie der Vernunft" in der Ableitung der Ideen, in denen die Begriffe die Rolle des Stoffes übernehmen, während die „absolute Einheit" zu ihnen die gesuchte Form bildet.

Je weiter sich Reinhold von seinem Ausgangspunkte entfernt, um so äußerlicher und schematischer wird die Deduktion, um so weniger weiß sie zu den Kantischen Aufstellungen hinzuzufügen, ja um so weniger weiß sie deren tieferen Intentionen gerecht zu werden. Nur beim Übergang zur „Theorie der praktischen Vernunft" gelingt ihm noch einmal ein kühner Wurf, der sich in der Folge als fruchtbar erwiesen hat.

Die praktische Vernunft ist aus dem Vorstellungsvermögen als solchem nicht herzuleiten, weil dieses durchweg theoretisch ist. Das Praktische ist Sache eines Begehrungsvermögens. Auf den ersten Blick sieht es nun so aus, als müßte hier alle Deduktion versagen und das Begehrungsvermögen im Widerspruch zur bisherigen Methode als Novum von außen her eingeführt werden. Und tatsächlich ist Reinhold von seinen Darstellern zumeist in diesem Sinne mißverstanden worden. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich gerade das Umgekehrte. Was bei Kant als äußerste Konsequenz der ethischen Freiheitslehre dasteht, der Gedanke vom Primat der praktischen Vernunft, das macht Reinhold zum Ausgangspunkt, der nun zugleich übergreifend die natürliche systematische Verknüpfung der praktischen Philosophie mit dem Erkenntnisproblem abgibt.

Ableitung bedeutet nach Reinhold nicht den Nachweis eines Sachverhalts aus seinen übergeordneten Bedingungen, sondern umgekehrt die Aufweisung der Bedingungen selbst aus dem gegebenen Sachverhalt heraus. Er folgt damit der Kantischen Methode, die vom „Faktum der Erfahrung" zu den „Bedingungen ihrer Möglichkeit" aufstieg. Im Sinne eines solchen Aufstieges aber ist es sehr wohl möglich, das Begehrungsvermögen vom Vorstellungsvermögen aus „abzuleiten", die praktische Vernunft von der theoretischen aus greifbar und verständlich zu machen. Denn es gilt hier ja gar nicht die Begehrung irgendwie künstlich aus der Vorstellung herauszuklauben — wie spätere Interpreten in ihrer spekulativen Unfähigkeit vielfach gemeint haben —, sondern umgekehrt sie als Voraussetzung nachzuweisen, die bereits erfüllt sein muß, wo Vorstellung stattfindet. Nicht die Begehrung ist bedingt durch die Vorstellung, wohl aber Problem und philosophische Theorie der Begehrung durch Problem und Theorie der Vorstellung. Die Ableitung schreitet einfach vom Abhängigen zum Unabhängigen und höheren fort. Reinholds Deduktion bleibt also ganz streng in ihrem Fahrwasser, indem sie zeigt, daß praktische Vernunft bereits Bedingung der theoretischen ist, und folglich schon zu Recht bestehen muß, wo Erkenntnis stattfindet.

Die Analyse des Vorstellungsvermögens konnte nur Bedingungen der Möglichkeit der Vorstellung aufdecken. Mit der Möglichkeit der Vorstellung ist aber ihre Wirklichkeit noch keineswegs erklärt. Dazu muß noch etwas aufgewiesen werden, was sie wirklich macht. Das kann nur eine ursprüngliche treibende Kraft sein. Eine solche haben wir im

Begehrungsvermögen. Diesem gehört der Impuls an, der die Vorstellung, und mit ihr die Erkenntnis, in Tätigkeit setzt. Begehrung ist also nicht Folge, sondern Voraussetzung der Vorstellung.

Das Vermögen ist an sich nur Potenz. Die Kraft macht es aktuell. Aus Vermögen und Kraft wird der „Trieb". Das Vorstellungsvermögen ist aus Stoff und Form als Elementen aufgebaut. Der Trieb, der es in Aktion setzt, muß also ein doppelter sein, ein stoffaufnehmender und ein formgebender, „Stofftrieb" und „Formtrieb". Dieselben beiden sind es auch, auf denen sich das praktische Bewußtsein aufbaut. Sie entsprechen hier der alten Zweiheit des unteren und oberen Begehrungsvermögens. Der Stofftrieb ist ein Bedürfnis, zu empfangen, der Formtrieb ein Streben, zu geben, die eigene Spontaneität zu betätigen. Jener ist also empirisch gebunden und sinnlich, dieser „rein" und intellektuell. Jener ist eigennützig und material bedingt, dieser uneigennützig, formal und frei. Der intellektuelle Trieb strebt nur nach Erfüllung seines höchsten Formprinzips, des Sittengesetzes. Seine Befriedigung ist die sittliche Handlung.

Man erkennt in diesen Bestimmungen leicht die Grundzüge der Kantischen Ethik wieder. Daß sie der letzteren in ihrer eigentlichen Tiefe voll gerecht würden, läßt sich freilich nicht behaupten. Reinhold ist von vornherein gar zu sehr auf Deduktion und System, gar zu wenig auf die Schwierigkeiten der Einzelfragen eingestellt. Kants Stärke war die umgekehrte Einstellung gewesen. Dennoch behält die elementartheoretische Auflösung der kritischen Philosophie ihre Bedeutung als ein Versuch, theoretische und praktische Vernunft in engere Verbindung miteinander zu bringen, zumal sie damit erstmalig einen Weg beschreitet, der in der Folge zu den größten gedanklichen Umwälzungen führt. —

Die Zeitgenossen sahen Kants Philosophie im Lichte der Reinholdschen; so konnte zunächst der Unterschied beider Lehren zu verschwinden scheinen. War das für das Verständnis Kants auf die Dauer ein Hindernis, so wurde es erst recht ein Grund der Verkennung Reinholds. Indessen, so eng dieser sich im ganzen an die Intentionen der Kantischen Philosophie hält, so sehr bleibt es geschichtlich doch wahr, daß gerade eine Reihe eigentümlicher Züge der Elementarphilosophie in der fruchtbarsten Weise nachgewirkt hat. Diese Züge sind:

1. die Durchführung der Lehre von Form und Stoff,
2. die These der Notwendigkeit und Unerkennbarkeit des Dinges an sich,

3. die Einheit des Grundsatzes als Ausgangspunkt des Systems,
4. die Methode der Ableitung als fortlaufender Aufweisung von Bedingungen,
5. die Bedingtheit des theoretischen Vermögens durch das praktische.

Von diesen Motiven der Elementartheorie wirken die ersten zwei vorwiegend als Gegenstand weiterer Kontroverse. Namentlich die Formulierungen Reinholds in betreff des Dinges an sich erweisen sich in dieser Hinsicht als unerschöpflich. Mit den drei übrigen Motiven wirkt er rein positiv. Die bedeutendsten Köpfe des Zeitalters greifen sie auf und werden darin seine Schüler. Freilich überflügeln sie ihn nur gar zu bald. Fichte ist der erste, der den von ihm gewiesenen Weg beschreitet.

§2. Schulze.

Das Bestreben der Elementarphilosophie war, die Kantische Lehre durch strenge Systemform zu vereinheitlichen. Als Resultat ergibt sich zugleich mit der Vereinheitlichung eine bedenkliche Vereinfachung. Übersichtlicher und verständlicher war die kritische Philosophie geworden, aber kritischer war sie entschieden nicht geworden, und die Problemtiefen, in die hineinzuleuchten Kants innerstes Anliegen war, fielen der seichteren Systemspekulation zum Opfer. Die Unbedenklichkeit, mit der Reinhold alles auf den einen Leisten, den Dualismus von Form und Stoff, schlägt, und vor allem die überraschende Eindeutigkeit, mit der er das reale Ding an sich als das Affizierende hinstellt — in schroffem Gegensatz zu der kritischen Vorsicht, mit der Kant es in seiner ganzen Vieldeutigkeit schweben ließ, konnte nicht verfehlen, den Widerspruch derer hervorzurufen, die es mit den Problemen der Kritik ernst nahmen.

Der Gegenschlag erfolgt zunächst von skeptischer Seite durch G. E. Schulze, der Kants Lehre so sehr im Lichte der Reinholdschen erblickt, daß sie ihm gar nicht mehr als Kritik, sondern nur als neue Form des philosophischen Dogmatismus erscheint. Der Scharfsinn dieses Gegners, der mit den Waffen alter und neuer Skepsis (Aenesidemus — Hume) gegen die Kritik auftritt, hat ungeachtet seiner rein negativen und an sich unfruchtbaren Tendenz das große Verdienst, den kritischen Gedanken vor weiterem Versanden bewahrt zu haben.

Gottlob Ernst Schulze, geboren 1761 zu Heldrungen in Thüringen, studierte in Wittenberg und habilitierte sich bald darauf daselbst. 1788

wurde er Professor in Helmstädt. Dort gab er 1792 das Buch heraus, das ihn bekannt gemacht hat, unter dem Titel: „Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik". Das Buch erschien anonym und ohne Angabe des Druckortes; in der Kontroverse, die es wachrief, hat denn auch der programmatische Buchtitel „Aenesidemus" den Namen des Autors nicht aufkommen lassen. Ein zweites größeres Werk gleichen Geistes, das Schulze 1801 edierte, fand keine Beachtung mehr; die Entwicklung der großen Philosopheme war in der Zeit längst über seinen Skeptizismus hinweggeschritten.

Der „neue Aenesidemus" sucht zu zeigen, daß Humes Skepsis durch die kritische Philosophie nicht im mindesten widerlegt ist. Diese schließt folgendermaßen. Allgemeine und notwendige Erkenntnis ist nur als synthetisches Urteil a priori möglich, deswegen muß es synthetische Urteile a priori auch wirklich geben. Ihrerseits sind die letzteren nur denkbar durch ein reines Verstandesvermögen, folglich muß dieses Vermögen auch „sein". Reinhold hat diese Schlußweise verallgemeinert, indem er überall aus der Tatsache der Vorstellung auf das Sein derjenigen Bedingungen schließt, ohne welche sie nicht gedacht werden kann. Und jedesmal führt solch ein Schluß auf ein Vermögen hinaus, das dann die ultima ratio der Begründung bildet.

Darin steckt zunächst ein ontologischer Fehler. Weil etwas „so gedacht" werden muß, braucht es nicht auch schon „so zu sein". Das gerade steht ja in Frage, ob dem Denken Kompetenz für das Sein zusteht. Die objektive Gültigkeit des Urteils nachzuweisen ist ja gerade die Aufgabe der Kritik. Sie darf also für eben diesen Nachweis nicht schon vorausgesetzt werden. Sonst bewegt sich der Nachweis im circulus vitiosus. Die Denknotwendigkeit ist subjektiv und an sich noch keineswegs Seinsnotwendigkeit. Gerade Kant ist es, der das ontologische Vorurteil, welches hier irreführt, aufs klarste widerlegt und damit die alten Gottesbeweise und die ganze dogmatische Metaphysik aus den Angeln gehoben hat. Er darf sich also am allerwenigsten darauf stützen.

Zu dem ersten Fehler kommt ein zweiter. Vorausgesetzt, der Schluß auf ein Vermögen wäre stichhaltig, kann er selbst dann irgend etwas erklären oder begründen? Ist irgend etwas damit gewonnen, wenn die Aufnahme des Erkenntnisstoffes auf ein stoffaufnehmendes Vermögen, die spontane Synthesis auf ein synthetisch spontanes Vermögen zurückgeführt wird? Reinhold arbeitet beständig mit solchen Zurückführungen auf „Vermögen"; es ändert auch nichts daran, wenn an Stelle des Vermögens eine „Kraft" oder sonst eine Dignität des „Gemüts" tritt. Alle diese Begriffe bezeichnen etwas, was selbst nicht erkennbar ist, worauf nur geschlossen wird. Und in diesem Schluß soll Bekanntes durch Unbekanntes erklärt werden. In Wirklichkeit wird nichts erklärt, und es bleibt bei einem leeren idem per idem.

Aber das skeptische Hauptargument geht noch radikaler vor. Gesetzt nämlich, der Schluß vom Denken auf das Sein wäre ontologisch unbedenklich, Gemüt und Vermögen wären keine leeren Tautologien, so steckt doch noch eine weitere und verhängnisvollere Voraussetzung im kritischen Verfahren. Der Schluß auf Bedingungen überhaupt ist ein Kausalschluß, er setzt die Kategorie der Kausalität bereits voraus. Die Bedingungen der Erkenntnis sind in Wahrheit als seiende Ursachen der Erkenntnis gemeint, und zwar als „an sich seiende". Besonders ins Gewicht fällt das bei der Reinholdschen Rezeptivität, die außer ihren inneren Formursachen auch noch die äußere Ursache, das Affizierende voraussetzt. Diese kann, wie die Elementarphilosophie gezeigt hat, beim empirisch-objektiven Stoff nur ein Ding an sich sein. Hier wird also die Kategorie der Ursächlichkeit unbedenklich auf das Ding an sich angewandt, während die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausdrücklich lehrt, daß Kategorien nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung, d. h. auf Erscheinungen anwendbar sind. Hier hat es der Skeptiker leicht, Kant gegen Kant auszuspielen. Reinholds These, daß Dinge an sich zwar nicht erkennbar, aber wohl denkbar seien, ist falsch; denn diese Denkbarkeit soll ja in Wahrheit die Annahme der Dinge an sich als Ursache der Erkenntnis bedeuten, damit aber ist bereits ein Wesensmoment der Dinge an sich als erkannt gesetzt. Entweder das Ding an sich ist nicht Ursache der Affektion oder es ist nicht unerkennbar. Koexistieren können diese beiden Thesen nicht. Der Widerspruch in ihnen liegt auf der Hand: dieselbe Theorie, die der Erkenntnis den Schluß auf das Ding an sich verwehrt, baut sich zugleich mit ihrem Stoffelement auf eben diesem Schlusse auf. Sind Dinge an sich unerkennbar, so kann man weder wissen, daß sie Ursache der Erkenntnis sind, noch daß sie nicht Ursache der Erkenntnis sind. Sind sie aber erkennbar, so fällt das Resultat der Kritik in nichts zusammen, und der alten Metaphysik sind wieder die Tore geöffnet.

Dasselbe Argument richtet sich aber paradoxerweise auch gegen

das Formelement der Erkenntnis. Dieses soll seine Ursache in der Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens haben, der reinen Vernunft des „Gemüts". Aber was wissen wir vom „Gemüt"? Doch nicht mehr, als uns der Kausalschluß aus der Erkenntnistatsache eben erschließen läßt. Auch hier also liegt ein Schluß auf eine an sich seiende „Ursache" vor. Das Gemüt, die Vernunft, das transzendentale Subjekt bedeuten im Grunde ein genau ebenso unbekanntes Ding an sich, wie das Affizierende der Sinne. Was nicht Erscheinung ist, das ist Ding an sich. Oder es ist überhaupt nichts. Erscheinung aber ist das transzendentale Subjekt nicht. Also liegt hier dieselbe Grenzverschiebung im Gebrauch der Kausalitätskategorie vor wie beim Schluß auf das äußere Ding an sich. Nun beruht aber das ganze Gebäude der Kritik auf dieser Art der Erschließung von inneren Erkenntnisbedingungen. Die Kritik beruht also auf einer Reihe von Schlüssen, die sie selbst für unmöglich erklärt. Sind Dinge an sich unerkennbar, so darf das Gemüt an sich nicht als Realgrund der Erkenntnis vorgestellt werden. Also können die Erkenntnisformen nicht im Gemüt entspringen, also auch nicht subjektiven Ursprungs sein.

Besteht dieses Argument zu Recht, so ist die Kritik der reinen Vernunft auf einer Unmöglichkeit aufgebaut. Ihre Grundlage widerspricht ihrem Ergebnis. Und da das Anliegen der Kritik die Rechtfertigung wissenschaftlicher Erfahrung ist, so würde diese sich nun vielmehr als verkehrt erwiesen haben, und Hume behielte recht mit seinem Satz, daß wir wohl Erfahrung, aber keine gesicherte Grundlage einer Erfahrungswissenschaft haben. Was bleibt von der Kritik der reinen Vernunft übrig, wenn man ihr außer dem äußeren Ding an sich auch noch das innere, die reine Vernunft selbst, unter den Füßen wegzieht? Genau dasselbe, was schon Berkeley gelehrt hat: der empirische Idealismus, — d. h. eben derjenige, den Kant aufs entschiedenste ablehnt. Daß die Gegenstände nur Vorstellungen sind, meinte ja eben auch Berkeley. Daß sie mehr als Vorstellungen, d. h. objektiv gültige Erscheinungen seien, konnte Kant nur durch ihre Beziehung auf das transzendentale Subjekt rechtfertigen. Muß dieses aber preisgegeben werden, so sinken sie wieder zu bloß subjektiven Vorstellungen herab. Und das eben ist die skeptische These Schulzes, daß das Bewußtsein nichts als seine Vorstellungen kennt und auf keine Weise Gewißheit darüber gewinnen kann, ob dieselben in irgendeinem Sinne mehr als bloße Vorstellungen sind.

Daß diese Skepsis den wahren Sinn der Kantischen Kritik nicht trifft, kann dem heutigen Beurteiler schwerlich entgehen; wollte doch

Kant weder seine „Bedingungen der Möglichkeit" der Erkenntnis als „Ursachen" der Erkenntnis, noch das Ding an sich und das „Subjekt überhaupt" als Realgründe der Erfahrung verstanden wissen. Zweifellos aber traf dieses skeptische Vorgehen die Reinholdsche Deutung der Kantischen Lehre, insbesondere seine Fassung des Dinges an sich. Hier faßte sie die Elementarphilosophie an ihrem schwächsten Punkte und hob sie beim ersten Ansatz aus den Angeln.

In der Aufdeckung des Reinholdschen Fehlers liegt die Bedeutung Schulzes für die Verarbeitung und Fortbildung des Kantischen Idealismus. Bei der Elementarphilosophie stehen bleiben konnte man nun auf keine Weise mehr. Reinhold selbst verließ sie ohne Bedenken beim ersten Aufblitzen eines neuen positiven Gedankens. Man mußte entweder vorwärts oder rückwärts. Und das weitere Vorrücken der idealistischen Spekulation ließ in der Tat nicht auf sich warten. Ja es hatte bei Maimon bereits vor dem Erscheinen des „Aenesidemus" begonnen, bei Fichte aber setzte es charakteristischerweise gerade an der Kritik dieses Buches ein.

Nicht zu verkennen aber ist, daß die Bedeutung des „neuen Aenesidemus" von den Zeitgenossen zunächst nicht einmal ausgeschöpft wurde. Zu einer Überwindung des Subjekts an sich bringt es Fichte erst in seinen späteren Schriften, und zwar von ganz anderer Seite. Die vernichtende Analyse des Vermögensbegriffs, hinter dem sich so viele systematische Mißverständnisse bergen konnten, machte sich erst Herbart zunutze. Nur die Zersetzung des Dinges an sich wirkte direkt, und zwar so durchschlagend, daß die spekulativen Bemühungen von Freund und Feind für einige Zeit den Stempel des „Streites um das Ding an sich" tragen. Aber keiner fand sich, der den Skeptizismus rein als solchen weiter ausgebaut und den Ruf „zurück zu Hume" im Ernst befolgt hätte. Alle suchen durchaus nach einem positiven Ausweg. Und sie finden ihn in so verschiedenen Richtungen, daß die Einheit des Ausgangspunktes von Kant in ihnen mehr und mehr verblaßt.

3. Maimon.

Die Lebensgeschichte Solomon Maimons, von ihm selbst geschrieben (herausgegeben von Moritz 1792), ist ein Kulturzeugnis einziger Art, das auch unabhängig von der philosophischen Bedeutung des Mannes Interesse hat. Sie zeigt das Ringen eines mit glücklichster Begabung ausgestatteten, aber sich unter den drückendsten Verhältnissen entwickeln-

den Geistes, der sich allen Hindernissen zum Trotz den Weg zur Wissenschaft bahnt. 1754 in Sukowiborg in Litauen geboren, wächst er in äußerster Armut und Zerrüttung der Verhältnisse auf, erhält die talmudistische Bildung der Rabbiner und wird im 11. Lebensjahr verheiratet. Sein Wissensdurst sucht nach Bildungsstoff. In seiner Weltabgeschiedenheit fällt ihm zuerst ein kabbalistisches Buch in die Hände, dann einige deutsche wissenschaftliche Bücher. Die Sehnsucht nach Wissen treibt ihn schließlich zur Auswanderung nach Deutschland. Hier beginnt ein unstetes Wanderleben, das ihn zeitweilig buchstäblich zum Bettler macht. In Posen findet er für einige Jahre eine Stellung als Hofmeister. In Berlin interessiert sich Moses Mendelssohn für ihn, kann ihm aber auf die Dauer nicht helfen. Er wandert nach Hamburg, Holland, dann wieder nach Breslau. Nirgends wird er heimisch. Er stirbt 1800 auf einem Gute des Grafen Kalkreuth, wo er Zuflucht gewonnen.

Seine philosophischen Studien beginnen mit Wolf, Locke und Spinoza. Er verfügt über eine Virtuosität des Verstehens; die talmudistische Schule bewährt sich an ihm, er kann kein Werk lesen, ohne es gleichzeitig zu kommentieren. So ergeht es ihm auch mit der Kritik der reinen Vernunft. Beim Lesen entsteht ihm eine Reihe von Anmerkungen, aus denen er hernach seinen „Versuch über die Transzendentalphilosophie“ macht (erschienen 1790). Zu einer streng systematischen Darstellung seiner Gedanken hat es Maimon nie gebracht; etwas Planloses, Kommentierendes, streitsüchtig Zerrissenes haftet auch den reiferen Schriften an. Von diesen sind die wichtigsten: „Über die Progressen der Philosophie“ (1793), „Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt“ (1794), „Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie“ (1793), „Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen“ (1797) und „Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens, nebst angefügten Briefen des Philaletes an Aenesidemus“ (1798). Die letzteren beiden Schriften enthalten die relativ beste und kompendiöseste Darstellung seiner Gedanken. Besonders lichtvoll ist die Auseinandersetzung mit Schulzes Skeptizismus. Aber der Sache nach enthält schon der Versuch über die Transzendentalphilosophie alles Wesentliche. Der geschichtlichen Wirkung nach ist daher dieses frühste Werk das wichtigste. —

Auch für Maimon ist das Ding an sich zunächst der Hauptpunkt des Anstoßes, auch er ist auf die Auflösung dieses Begriffs bedacht.

Aber er sucht sie von vornherein nicht skeptisch, nicht im Gegensatz zur Kritik, sondern kritisch, d. h. gerade aus den Formulierungen der Kritik selbst zu gewinnen, die er weniger dem Buchstaben nach nimmt als seine Vorgänger, deren eigentlichem Sinn er aber eben dadurch näher kommt.

Er macht als erster Ernst mit dem idealistischen Standpunkt. Ein reales Ding an sich im Sinne Reinholds ist nicht nur unerkennbar, sondern auch undenkbar. Jedes Merkmal, das wir ihm beilegen — und sei es nur das der Affektionsursache — ist im Bewußtsein gesetzt, kommt also in Wahrheit nicht ihm, sondern einem Bewußtseinsgebilde zu. Das streng außerbewußte Ding an sich wäre ein Objekt ohne Merkmal, also auch kein Objekt des Denkens, weil alles Denken sich im Bestimmen durch Merkmale bewegt; es wäre also ein „Unding“. Maimon vergleicht es der imaginären Größe der Mathematik. Das kritisch verstandene Ding an sich ist dagegen der irrationalen Größe zu vergleichen, die ebenso reell ist wie die rationale, indem sie den Grenzwert einer unendlichen Reihe von Näherungswerten bildet. Dieser Grenzbegriff des Erkennbaren verhält sich zu jenem Unbegriff des Unerkennbaren wie die $\sqrt{2}$ zur $\sqrt{-a}$. Die irrationale Grenze rationaler Erkenntnis behält auch im strengen Idealismus einen unbestreitbaren Sinn.

Dann aber kann das Ding an sich nicht zur Ursache des gegebenen Erkenntnisstoffes gemacht werden. Dieser muß, so unmöglich das immer scheinen mag, gleich der Form aus dem Bewußtsein selbst erklärt werden. Nun gibt es aber den Schein der Gegebenheit des Stoffes. Dieser hängt allem Bewußtsein realer Gegenstände an. Es gilt deswegen diesen Schein mitzuerklären.

Was als Gegebenes zum Bewußtsein kommt, kann jedenfalls nicht mit Bewußtsein erzeugt sein. Das Bewußtsein würde es sonst nicht für ein Gegebenes halten können. In aufzeigbare Bewußtseinselemente läßt sich also das Gegebene nicht auflösen. Seine Bedingungen müssen, wenn schon im Subjekt, so doch nicht in bewußten Erkenntniselementen gesucht werden. Sie können also nur in einem „unvollständigen Bewußtsein“ liegen. Das Gegebene ist dann dasjenige, dessen Entstehungsart im Subjekt uns unbekannt bleibt. Von dieser Unvollständigkeit abwärts aber kann der Bewußtseinsgrad bis zum vollständigen Verschwinden, zum Nichts, abnehmen. Das absolut Gegebene ist nichts anderes als der Grenzbegriff dieser Reihe. Der Stoff also gehört genau so sehr wie die Form dem Subjekt an; seine Entstehung im Subjekt ist nur nicht zum Bewußtsein zu bringen. Nun enthält alle Erfahrung ein Moment des

Gegebenen. Also bleibt alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis. Der bekannte Satz, daß Erfahrung zu keiner Allgemeinheit und Notwendigkeit führt, ist von hier aus gesehen eine Selbstverständlichkeit; er ist ein tautologischer Satz, er besagt nur, daß unvollständige Erkenntnis nicht zur Vollständigkeit gelangt. Die Erfahrung nämlich hat selbst den Charakter der unendlichen Reihe; erst ihr Grenzwert wäre die vollständige oder rationale Erkenntnis.

Diese Auffassung von Gegebenheit und Erfahrung ist nicht eine bloß äußerliche Anlehnung an die Leibnizische Erkenntnislehre, nach der das Bewußtsein nichts von außen empfängt, sondern allen und jeden Inhalt in der unendlichen Abstufung der Repräsentation selbst hervorbringt. Maimon folgt den Spuren Leibnizens vielmehr ganz bewußt: der Begriff der petite perception bedeutet ihm die idealistische Auflösung des Gegebenen. Dieses in seiner empirischen Mannigfaltigkeit genommen, bildet die „Differentiale des Bewußtseins". Das Objekt der empirischen Anschauung ist im Grunde immer schon Produkt des Denkens; Rezeptivität fußt immer schon auf Spontaneität. Das Objekt entsteht im Bewußtsein ausschließlich nach dessen Regeln, aber diese Regeln brauchen ihrerseits nicht bewußt zu sein. Die Anschauung ist nicht weniger regelmäßig als das Denken, aber sie ist nicht regelverständig. Nur das Denken ist regelverständig, und ein vollständiges Bewußtsein wäre vollkommenes Durchschauen der eigenen Regeln.

Die individuelle Eigenart eines Objekts liegt in der besonderen Regel seiner Entstehung. Diese macht die „Art seines Differentials" aus. Die Anschauung erfaßt das gewordene Objekt dann als fertiges Gebilde. Das denkende Bewußtsein aber löst es in seine Entstehungsart auf. Die Anschauung einer Linie ist die gezogene Linie, ihr Begriff aber ist das Ziehen selbst, die Bewegung des Punktes. Dem Begriff gegenüber ist die Anschauung immer sekundär; aber ob das Bewußtsein den primären Begriff hinter ihr erfaßt, ist eine andere Frage. Kants Lehre von Raum und Zeit ist wahr, aber nur die Hälfte der Wahrheit. Beide sind tatsächlich Formen der Anschauung, und selbst Anschauungen. Aber ihr Wesen ist damit nicht erschöpft. Im Sinne des vollständigen Denkens, das seine eigenen Entstehungsgesetze durchschaut, sind vielmehr beide Begriff. Sie sind diejenigen Formen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, die dem „reellen Denken" bereits zugrunde liegen. Denn dieses setzt die Mannigfaltigkeit bereits voraus. Das reelle Denken ist nicht das beobachtbare, bewußte, sondern das über alle Unvollständigkeit

und Lückenhaftigkeit des Bewußtseins übergreifende. Es ist immer verbindend, immer Synthese eines Mannigfaltigen, Bestimmung eines Bestimmbaren. Darin besteht der „Grundsatz der Bestimmbarkeit", der das erkennende Subjekt in allen seinen Tätigkeiten beherrscht. Raum und Zeit kommen niemals als Bestimmung eines Bestimmbaren, sondern stets nur als Bestimmbares, als Substrate anderweitiger Bestimmungen zum Bewußtsein. Darum kann unser Bewußtsein sie nicht weiter auflösen, und darum haftet ihnen jener eigentümliche Gegebenheitscharakter an, der sie vor anderen Bewußtseinsformen auszeichnet. Das ist es, was Kant den Begriffscharakter in ihnen verkennen und ihn auf eine eigene transzendentale Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit verzichten ließ. Denn ihre Entstehungsart im Subjekt ist undurchschaubar. Damit hebt Maimon den Dualismus von Denken und Anschauung, welchen Kant der Leibnizischen Lehre von der absoluten Selbsttätigkeit der Monade entgegengesetzt hatte, wieder grundsätzlich auf.

Aber die Aufhebung ist auch nur grundsätzlich zu verstehen, sie gilt nur für das grundlegende, „reelle" Denken, nicht für das empirische des unvollständigen Bewußtseins. Dieses letztere nimmt die unaufgelösten Gegebenheiten hin; für seine Operationen bleibt der Schein der Gegebenheit bestehen, und mit ihm der Kantische Dualismus. In demselben Sinne bleibt auch die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis bestehen. Eine Mannigfaltigkeit, die ohne das Bewußtsein der Synthese, in der sie entsteht, gegeben ist, trägt den Charakter des a posteriori Gegebenen. Darum gibt es rein synthetische Urteile a priori nur in der Mathematik, die kein empirisch Gegebenes enthält. Nur Mathematik ist vollständige Erkenntnis; alle Erfahrung aber bleibt unvollständig.

Der Skeptizismus Schulzes hinsichtlich der außerbewußten Ursache ist hiermit behoben. Denn das Bewußtsein trägt diese Ursache vielmehr in sich. Aber jene Skepsis richtete sich auch gegen die inneren Gründe der Erkenntnis, sofern diese als Kräfte oder Vermögen des Bewußtseins angenommen werden. Und in diesem Sinne trifft sie auch Maimons Transzendentalphilosophie. Diese Schwierigkeit ist Maimon keineswegs entgangen. Er hat daher in seinen „Briefen an Aenesidemus" den Einwänden des letzteren eine besondere Auseinandersetzung gewidmet, in welcher er den Standpunkt der Kantischen Kritik gleichzeitig gegen die Deutung Reinholds und gegen die Angriffe Schulzes verteidigt.

Hume hat ganz recht, den Kausalschluß auf das Ansichseiende zu

beanstanden. Aber in dem Verfahren der Vernunftkritik, die von der Erkenntnistatsache auf deren Bedingungen reflektiert, liegt ein solcher Schluß gar nicht vor. Kräfte oder Vermögen als Realgründe der Erkenntnis anzugeben, ist freilich ein unfruchtbares Beginnen, das nichts erklärt. Aber es ist nicht das Beginnen der Kritik. Ebensowenig macht diese sich des ontologischen Schlusses vom Denken auf das Sein schuldig. „Sie spricht gar nicht vom Realgrund der Erkenntnis und von der von ihr realiter verschiedenen Ursache, sondern bloß von den realiter verschiedenen Erkenntnisarten.... Sie bestimmt keineswegs das Gemüt als die Ursache der notwendigen synthetischen Urteile, so wenig als Newton die Anziehungskraft als etwas außer den einander anziehenden Körpern, als Ursache dieser Anziehung bestimmt; sondern die Anziehungskraft bedeutet bei ihm bloß die allgemeine, durch Gesetze bestimmte Wirkungsart der Anziehung. Ebenso versteht Kant unter den im Gemüte gegründeten Formen der Erkenntnis bloß die allgemeinen Wirkungsarten oder Gesetze der Erkenntnis und bekümmert sich gar nicht um die Ursache derselben."... „Die Kritik der reinen Vernunft bestimmt kein Wesen als Subjekt und Ursache der Erkenntnis, sondern untersucht bloß das, was in der Erkenntnis selbst enthalten ist." „Sie bestimmt das Gemüt nicht als Ding an sich, nicht als Noumenon, und auch nicht als Idee. Das Gemüt bedeutet bei ihr nichts anderes als das ganz unbestimmte Subjekt der Vorstellungen, worauf sie sich beziehen... Es wird bloß als das logische Subjekt, aber nicht unter der ihm entsprechenden Kategorie, d. h. nicht einmal als Noumenon gedacht" (3. Brief).

Von einer Hypostasierung des Subjekts überhaupt zum Subjekt an sich ist also hier keine Rede. Ebensowenig von jenem transzendentalen Gebrauch der Kausalkategorie, welchen die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe verbietet. Maimon ist der erste, der diesen Sachverhalt durchschaut und dadurch den „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus zur Geltung bringt. Bezeichnend aber ist es, daß gerade dieses vielleicht wichtigste Motiv seiner reichen Gedankenwelt die längste Zeit unbeachtet geblieben ist. Weder Fichte noch Schelling wußten ihm gerecht zu werden; die Hypostasierung des Subjekts überhaupt wirkt bei ihnen unbekümmert weiter. In diesem Punkte überragt Maimon die Zeitgenossen in weitem Umkreise und steht dem echten Geiste der Kritik näher als irgendeiner. Aber er ringt sich erst allmählich zu dieser Höhe des Standpunktes empor. Noch im „Versuch über die Transzendentalphilosophie" und den „Kategorien des Aristoteles" steht er ganz anders zu diesem Problem. Dort wirft er dem Verfahren der Kritik den Zirkelschluß vor: sie weise erst aus der Möglichkeit der Erfahrung deren Bedingungen, und dann wiederum aus den letzteren die Möglichkeit der Erfahrung nach. Erst im „Versuch einer neuen Logik" hat er das plumpe Mißverständnis ganz durchschaut. Die Übertreibungen der Schulzeschen Skepsis haben ihm die Augen geöffnet, und in der Polemik gegen sie wächst ihm der eigene Gedanke der „Transzendentalphilosophie" zum strengen, logisch orientierten Idealismus aus. Auf der Höhe seiner Entwicklung steht Maimon als der bedeutsame Vorgänger des geschichtlich erst fast ein Jahrhundert später — denn auch Hegel geht einen anderen Weg — im Neukantianismus aufkommenden logischen Idealismus da.

Indessen weiß Maimon seinen eigenen Standpunkt aufs genaueste von dem der Kritik der reinen Vernunft zu unterscheiden. Der Unterschied liegt im Ausgangspunkt, in der quaestio facti. Mit Kant erkennt er die Tatsache der Erfahrung an, bestreitet aber die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Urteile. Hierin geht er mit Hume zusammen. Nur die Mathematik hat synthetische Urteile a priori. Er nennt seinen Standpunkt daher „empirischen Skeptizismus". Dieser ist nicht antikritisch wie der Skeptizismus Schulzes; er setzt vielmehr die Kritik voraus und stützt sich auf sie. Denn nur das Verfahren der Kritik kann lehren, daß alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis ist. Maimons „empirischer Skeptizismus" ist daher keineswegs empiristisch, und darin unterscheidet er sich von dem Skeptizismus Humes und des „neuen Aenesidemus". Dieser fußt auf einem dogmatischen Empirismus, die sinnliche Gegebenheit der Einzeltatsache gilt ihm als objektiv real, und sein Zweifel richtet sich lediglich gegen das Apriorische in der Erkenntnis. Maimons Zweifel dagegen richtet sich gerade gegen die objektive Realität der empirischen Tatsachenerkenntnis. Diese ist kein „vollständiges Bewußtsein"; zu einem solchen würde die vollständige Erkenntnis der apriorischen Formen gehören, welche die Tatsache hervorgebracht haben. Ein reiner Apriorismus der Formen, wie er sich dabei offenbaren müßte, ist eben im „reellen Denken" durchgeführt, das aller Erfahrung zugrunde liegt; aber gerade innerhalb des Erfahrungsgebietes fehlt dem reellen Denken das „vollständige Bewußtsein".

Der empirische Skeptizismus Maimons ist also im Grunde reiner Apriorismus. Er bildet den äußersten geschichtlichen Gegensatz zur

empiristischen Skepsis Humes und dürfte im Hinblick auf seine Leibniz-Kantischen Grundlagen mit bestem Recht als rationaler, aprioriſcher oder transzendentaler Skeptizismus bezeichnet werden.

4. J. H. Beck.

Reinholds Elementarphilosophie ist durch Schulze und Maimon skeptisch zersetzt. Maimon hat zugleich den originalen Sinn des Kantischen kritisch-transzendentalen Gedankens in seinen zentralen Punkten wiederhergestellt; doch schließt er sich standpunktlich ihm nicht restlos an, seine Transzendentalphilosophie bleibt skeptisch. Eine Gesamterklärung des Kantischen Systems aus einem einheitlichen Gesichtspunkt heraus, wie sie Reinhold immerhin angestrebt, wenn auch nicht wirklich geleistet hatte, steht also immer noch aus. Während nun die großen systematischen Neuschöpfungen in Fichte und Schelling bereits begonnen haben und das zentrale philosophische Interesse von Kant ablenken, macht sich Jakob Sigismund Beck (1761—1840), ein persönlicher Kantschüler, an diese schwierige Aufgabe. Als Privatdozent in Halle schreibt er in den Jahren 1793—1796 sein kommentierendes Hauptwerk „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben". Von den drei Bänden dieses Werkes erlangte der letzte unter dem Sondertitel „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß", größere Bedeutung. Im gleichen Jahre mit diesem Bande erschien auch sein „Grundriß der kritischen Philosophie" und zwei Jahre später der „Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten".

Becks „Standpunktlehre", wie man sie kurz benannt hat, beschränkt sich nun keineswegs auf eine faßliche Wiedergabe der Kantischen Kritiken, obgleich sie deren Gedankengang viel näher bleibt als selbst die Elementarphilosophie. Ihr Grundgedanke ist, daß nicht die Fassung der Einzelprobleme, sondern einzig der zentrale Gesichtspunkt, aus dem sie behandelt werden, die maßgebende Bedingung des Verständnisses ist. Und in diesem Sinne sucht er die großzügige Vieldeutigkeit von Kants Formulierungen durch ein einheitliches Schema der Grundeinstellung zu ersetzen.

Daß die Kritik der reinen Vernunft überhaupt von Dingen an sich spricht, ist eine Konzession an die naive Denkweise. Es hat lediglich didaktische, nicht systematische Bedeutung. In diesem Sinne ist bei Kant

das „Affizieren" zu verstehen. Der Schein der äußeren Affektion besteht und ist nicht wegzudemonstrieren; ihm muß Rechnung getragen werden. Aber aus dem Schein selbst eine Theorie machen, wie Reinhold tut, hieße auf alle Erklärung verzichten. Hier fängt vielmehr die eigentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie erst an. Reinholds Satz des Bewußtseins behauptet die Unterscheidung des Vorgestellten von der Vorstellung und gleichwohl die Bezogenheit beider aufeinander. Aber ist die Beziehung möglich, wenn das Vorgestellte außer dem Bewußtsein an sich besteht, die Vorstellung aber im Bewußtsein? Was verbindet denn beide miteinander? Der dogmatische Realismus hat es auf diese Frage ankommen lassen, ohne sie lösen zu können. Läßt es nun die Kritik auf dieselbe unlösbare Frage ankommen, so verschwindet aller charakteristische Unterschied derselben von der dogmatischen Metaphysik, und die Skeptiker behalten Recht gegen sie. Reinholds Standpunkt ist aus diesem Grunde ein von vornherein „unmöglicher". Gerade in seinem obersten Grundsatz, in der Unterscheidung der Vorstellung vom Objekt, hat er den „einzig möglichen" Standpunkt zum Verständnis der Kritik verfehlt. Alle übrigen Ungereimtheiten seiner Theorie sind die notwendigen Konsequenzen dieses ersten, prinzipiellen Mißverständnisses.

Wie also hängen Vorstellung und Objekt in Wahrheit zusammen? Es gibt nur einen Weg der Erklärung hierfür: die Aufhebung des Dinges an sich und die vollständige Einbeziehung des Objekts in die Vorstellung. Das ist der Sinn der Kantischen Gleichsetzung von Gegenstand und Erscheinung. Die Vorstellung muß das Ursprüngliche, der Gegenstand das Hervorgebrachte sein.

Den Begriff des Hervorbringens als den eines spontanen Aktes rückt Beck daher ins Zentrum der Betrachtung. Und hier nimmt er ein Grundmotiv der indessen (1794) erschienenen Fichteschen Wissenschaftslehre auf. Das Bewußtsein beginnt nicht mit einer vollzogenen Tatsache, sondern mit einer aktiven Tätigkeit. Von dieser hat der oberste Grundsatz der Philosophie zu handeln. Der einzig mögliche, oder der transzendentale Standpunkt ist der des „ursprünglichen Vorstellens", in welchem die Objekte dem Bewußtsein allererst entstehen. Kant erreicht diesen zentralen Punkt tatsächlich im Laufe seiner Untersuchung, in der „synthetischen Einheit der Apperzeption". Beck macht ihn zum Ausgangspunkt. Denn von hier aus allein läßt sich die Ursprünglichkeit des Vorstellens begreifen. Hier wurzelt alle ursprüngliche „Zusammensetzung" des Mannigfaltigen,

zugleich aber auch alle Anerkennung eines solchen als Objekt durch den Begriff. Hier hat also Anschauung und Denken seinen gemeinsamen Ursprung.

Eine eigentliche Theorie dessen, wie die Objekte aus diesem subjektiven Ursprung entstehen, gibt Beck nicht. Es bleibt bei dem nackten Postulat der hervorbringenden Tätigkeit des Subjekts. Ebensowenig gibt er sich mit der Frage ab, wie es möglich ist, daß das Subjekt seine Gegenstände hervorbringe und sie dennoch hinterher für gegebene halte. In diesem Punkte erreicht er die spekulative Höhe von Maimons Gedanken nicht, der gerade hierauf eine bedeutsame Antwort weiß. Desgleichen erhebt er sich nicht zu dessen logischem Idealismus. Sein Begriff des Transzendentalen bleibt subjektivistisch fundiert. Becks Bedeutung gipfelt und erschöpft sich in der Klarstellung des transzendentalen Subjekts als der reinen, für Stoff und Form zureichenden Spontaneität. Was hierüber hinausgeht, liegt ihm ganz fern. Selbst die Anlehnung an Fichtesche Formulierungen in seinem obersten Grundsatz ist eigentlich nicht wesentlich für seine Lehre. Wichtig für diese ist nur die streng idealistische Abwehr aller „äußeren" Bedingtheit des Objekts und die restlose Zurückführung alles Inhalts auf die produktiven Funktionen des Subjekts, deren Vorhandensein die Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen hat.

5. Jakobi.

Wenn man den streng „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus nicht beachtet, der nur ein solcher des „Bewußtseins überhaupt", keinesfalls aber des empirischen Einzelsubjekts ist, wenn man den Nachdruck übersieht, den Kant auf die Wahrung des „empirischen Realismus" legt, als auf den natürlichen und unvermeidlichen Gesichtspunkt des Einzelsubjekts, und wenn man sich nicht zur Einsicht des eigentümlichen Wechselverhältnisses gegenseitiger Bedingtheit und Ergänzung erheben kann, in welches die Kritik der reinen Vernunft wohlweislich diese beiden Standpunkte bringt, — so muß einem die Haltung Kants in der zentralen Standpunktfrage notwendigerweise zweideutig erscheinen. Aus der Nichtbeachtung dieses Verhältnisses entsteht in der unmittelbar nachkantischen Philosophie der Streit um die Auffassung des Realen, zu dessen Titelbegriff das von Kant mit so ausgesuchter Vorsicht behandelte „Ding an sich" herhalten muß. Reinhold verfehlte

den fraglichen Punkt in katastrophaler Weise und sah sich dadurch nach der realistischen Seite abgedrängt, ohne die Tragweite seiner Inkonsequenz zu ahnen. Schulze sieht das Verhängnis der letzteren in einseitiger Vergrößerung und zieht den skeptischen Schluß daraus; Maimon und Beck lenken im richtigen Gefühl für den springenden Punkt auf den transzendentalen Charakter des Idealismus zurück, finden aber keine eigentlich positive Formulierung, die dem „Erscheinungsbegriff" Kants seine „empirisch realistische" Bedeutung für das individuelle, natürliche Bewußtsein sichert. So bleibt auch bei ihnen der schwierigste aller Problempunkte nur unbefriedigend gelöst. Es kann einen daher nicht wundern, wenn ungeachtet ihrer Bemühungen und teilweise höchst wertvollen Resultate, der Rückschlag ins Realistische, der bei Jakobi bereits seit 1787 einsetzt, sich weiter behaupten kann. Will man nämlich den berechtigten Anspruch des natürlichen Bewußtseins, an der Realität der Dinge festzuhalten und sie sich durch keine Spitzfindigkeit wegdisputieren zu lassen, nicht gänzlich preisgeben, so kann man nicht umhin, die ihm zuwiderlaufenden Tendenzen des Idealismus bis aufs äußerste zu bekämpfen und ihnen eine Theorie entgegenzustellen, die mit beiden Füßen fest auf dem unleugbaren Phänomen der Realität äußerer Objekte steht. Es ist das Verdienst Jakobis, diese Konsequenz in einseitigster Kraßheit gezogen und in einer antiidealistischen Theorie durchgeführt zu haben. Er steht daher geschichtlich als der positivste und theoretisch folgerichtigste unter den Gegnern Kants da.

Friedrich Heinrich Jakobi, 1743 in Düsseldorf geboren, empfing den wichtigsten Teil seiner Ausbildung in Genf, wurde zuerst Kaufmann, dann Beamter, lebte aber hernach jahrelang als zurückgezogener Privatgelehrter in Pempelfort, nahe seiner Heimatstadt, von wo er schließlich nach Holstein übersiedelte. 1804 erhielt er den Posten eines Präsidenten der Akademie der Wissenschaften in München, den er bis zu seinem Tode 1819 bekleidete. In die Jahre der Zurückgezogenheit fällt die Mehrzahl seiner Schriften, von denen die folgenden als wichtig zu nennen sind: „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" 1785, „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" 1787, „Sendschreiben an Fichte" 1799, „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" 1802. Die drei letzteren Schriften enthalten seine eigene Philosophie, sowie die sehr beachtenswerte Stellungnahme zu Kant und dem weiteren Kreise der Fortbildner Kantischer

Philosophie. Auf das Hauptwerk (David Hume usw.) nahm Kant selbst noch Rücksicht in der „Widerlegung des Idealismus", die er der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft einfügte. Weniger Beachtung fand die 1811 gegen Schelling gerichtete religionsphilosophische Streitschrift „Von den göttlichen Dingen".

Jakobis Stärke ist die Polemik. Seine kritischen Auseinandersetzungen — besonders die mit Spinoza und Kant — rollen eine Fülle von Problemen auf und haben in diesem Sinne befruchtend gewirkt. Seine eigenen philosophischen Leistungen sind dagegen vielfach zurückgestellt worden. Doch zeigt sich bei tieferem Eindringen in seine Schriften ein sehr eigenartiges, streng durchgeführtes und standpunktlich durchaus positives Weltbild hinter dem äußeren Negativismus der Kritik, gegen welches der Wert dieser Kritik um so mehr zurücktritt, als sich erweist, daß in ihr mehr freie Umdeutung als genaue Interpretation steckt.

Seine Briefe über die Lehre Spinozas haben das große Verdienst, dem System des fast vergessenen Denkers zu einer späten Anerkennung, ja in der Folge gar zu allgemeinem Interesse und gedanklicher Fortbildung verholfen zu haben. Die scharfe Kontroverse mit Mendelssohn und Herder, zu der diese Briefe führten, trug auch das ihrige dazu bei. Indessen ist seine Auffassung Spinozas so wenig vorurteilsfrei als seine nachmalige Kantauffassung. Spinozas Metaphysik ist seiner Ansicht nach das einzige konsequente System des Rationalismus. Er versteht es als streng durchgeführtes Kausalitätssystem, als den totalen Determinismus der Ursächlichkeit. Daß Spinozas Begriff der „causa sive ratio" sich nicht entfernt mit dem strengen Kausalitätsgesetz der Wissenschaft deckt, entgeht ihm, dem Epigonen, erstaunlicherweise ebensosehr, wie es seinerzeit den Zeitgenossen Spinozas verzeihlicherweise entging. Ebenso fragwürdig ist seine Auffassung des Spinozischen Determinismus als Fatalismus. Von Fatum kann billigerweise nur die Rede sein, wo ausdrückliche Vorherbestimmung waltet; das aber trifft gerade bei Spinoza nicht zu, der alles teleologische Vorgreifen im Weltlauf grundsätzlich ablehnt; und es wird vollends unmöglich, wenn man, wie Jakobi, den durchgehenden Determinismus für einen rein kausalen hält. Nicht weniger willkürlich ist auch die Deutung des Pantheismus als Atheismus. — Aber nichtsdestoweniger war gerade die Willkürlichkeit und Übertreibung dieser Interpretation geeignet, der „Ethik" Spinozas das philosophische Interesse wieder zuzuwenden.

Was Spinoza auf Grund seines rationalistischen Glaubens an die

Allmacht der Erkenntnis verfehlen mußte, das findet und erweist die Kritik der reinen Vernunft auf Grund ihrer Widerlegung eben dieser Allmacht der Erkenntnis: die durch keine Anmaßung der Vernunft eingeschränkte und einschränkbare Möglichkeit der Willensfreiheit und der theistischen Weltanschauung. Darin liegt nach Jakobi das große Verdienst Kants. Darin aber, daß Kant den Nachweis hierfür auf Grund eines Idealismus führt, der konsequent durchgeführt alles Ansichsein von Gegenständen ausschließt, soll nach ihm die Schwäche des Systems liegen. Gerade diejenige Konsequenz der Kritik, die Maimon und Beck im positiven Sinne ziehen, wird für Jakobi zum Stein des Anstoßes.

Der Grund davon liegt einzig in Jakobis Interpretation. Der transzendentale Gesichtspunkt liegt ihm ganz fern. Kants System bedeutet ihm den reinen Subjektivismus. Er betrachtet daher die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft als eine Entstellung des ursprünglich konsequent gedachten Systems der ersten Ausgabe; die objektivistischen Wendungen, in denen Kant der empirisch-idealistischen Auffassung entgegentritt, erscheinen ihm als standpunktliche Entgleisungen. Ein Krebsschaden aber gehe durch beide Ausgaben, an dem sich die Unhaltbarkeit des Standpunktes verrate, der Begriff des Dinges an sich. Ist der reine Subjektivismus der eigentliche und letzte Sinn der Kritik, so muß sie diesen Rest des Objektivismus abstoßen. Sie darf dem Subjekt gegenüber nichts stehen lassen; sie muß in dieser Hinsicht Nihilismus sein.

Läßt man dagegen mit Kant die Dinge an sich bestehen, so gerät die Kritik in Widerspruch mit sich selbst. Ihre ganze Anlage ist gegründet auf der Zweiheit von Spontaneität und Rezeptivität, und die letztere verlangt ein Dasein außer dem Subjekt. So läßt sich ohne Ding an sich der Standpunkt der Kritik nicht gewinnen; mit ihm aber läßt er sich nicht behaupten. Hiermit ist für Jakobi die Unhaltbarkeit des kritischen Standpunktes erwiesen. Er sucht daher aus den Ergebnissen der Kritik die umgekehrte Konsequenz zu ziehen. Da Idealismus und Ding an sich nicht zu vereinigen sind, muß eines von beiden preisgegeben werden. Nun ist der Idealismus nur einer von vielen möglichen Standpunkten, das Ding an sich aber das notwendige Korrelat aller Erkenntnis. Folglich ist am letzteren festzuhalten, und der Idealismus preiszugeben. Damit wird der realistische Standpunkt involviert.

Nun hat aber die Kritik erwiesen, daß die Frage nach dem Dasein von Dingen an sich von der Erkenntnis nicht entschieden werden kann,

weil die Geltung ihrer Kategorien sich nur für Erscheinungen nachweisen läßt. An diesem Erweise hält Jakobi fest. Aber die Kritik hat auch erwiesen, daß die Vernunft nicht auf Erkenntnis allein angewiesen ist. Was nicht Gegenstand des Begreifens ist, kann deswegen sehr wohl Gegenstand des Glaubens sein. Kant wendet den Begriff des Glaubens nur auf moralische und religiöse Gewißheit an. Es ist aber nicht einzusehen, warum er nicht auch theoretische Bedeutung haben sollte. In diesem Sinne hat bereits David Hume das Realitätsgefühl des natürlichen Bewußtseins, das in jeder äußeren Wahrnehmung den vorhandenen Gegenstand ganz untrüglich vom leeren Phantasiegebilde zu unterscheiden weiß, als „Glauben" bezeichnet. Und in dieser Hinsicht ist Hume keineswegs Skeptiker, sondern schreibt dem Glauben eine ganz positive Bedeutung als Bedingung der Tatsachenerfahrung zu.

Diesen Glaubensbegriff macht Jakobi zur Grundlage seiner Theorie. Es ist gar kein Grund vorhanden, an der Realität der Dinge außer uns zu zweifeln. Es gibt vielmehr eine unmittelbare gefühlsmäßige Gewißheit derselben, die jedem von skeptischer Reflexion nicht angekränkelten Bewußtsein selbstverständlich ist. Bewiesen kann diese Realität der Dinge nicht werden. Ein Beweis wäre Sache diskursiver Erkenntnis. Aber das unmittelbar Gewisse bedarf des Beweises auch nicht. Denn nur ein künstlicher Reflexionsstandpunkt kann es überhaupt in Zweifel ziehen. Alle Reflexion vom Bewußtsein aus muß hier versagen. Die Erkenntnis ist eingeschlossen in das Geflecht der Erkenntnisformen, die durchweg subjektiven Ursprungs sind. An das Reale reicht sie nicht heran. Da wir nun aber in der Wahrnehmung das Bewußtsein haben, einem Realen gegenüberzustehen, das nicht aus dem Subjekt herstammt, so kann dieses Realitätsbewußtsein nicht selbst wiederum subjektiven Ursprungs sein. Hier wird deutlich das Wirkliche von der Vorstellung des Wirklichen unterschieden. In der Wahrnehmung muß also etwas sein, was in der bloßen Vorstellung nicht ist: eben das Wirkliche selbst.

Gelangt Jakobi auf diese Weise zum naiven Realismus zurück, so ist seine Anerkennung desselben doch keineswegs eine unkritische. Was dem naiven Verstande als Selbstverständlichkeit erscheint, die Gegebenheit des Realen, das erkennt Jakobi als etwas höchst Rätselhaftes und wahrhaft Wunderbares. Mitten in der alltäglichen Dingerkenntnis findet sich hier ein Moment, das sich aus keinerlei Erkenntnisformen oder -funktionen verstehen läßt. Der uns Schritt für Schritt durchs ganze Leben geleitende Glaube an die Realität des Wahrgenommenen,

der recht eigentlich eine Existenzbedingung des bewußten Menschenwesens ist, beruht auf einem vollkommen unbegreiflichen, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaften Akt unmittelbarer Offenbarung. Diese Wendung des Realitätsgedankens ist entscheidend für die geschichtliche Bedeutung Jakobis. Er durchbricht mit ihr nicht nur den Subjektivismus, sondern auch den Rationalismus der kritischen Philosophie, indem er mitten unter den Grundbedingungen der Erkenntnis ein offenkundig irrationales Moment bloßlegt.

Jakobi weiß seine Glaubenslehre sehr genau von der Kantischen zu unterscheiden. Auch Kant läßt das Ding an sich als Gegenstand des Glaubens gelten und gibt dem Glauben dadurch ein Übergewicht über das Wissen. Aber dieser Kantische Glaube hat nur praktische Gewißheit, er wurzelt nicht in der realen Natur seines Gegenstandes, sondern lediglich in der des glaubenden Subjekts. Er ist also genau ebenso subjektiv wie die ganze Reihe der Erkenntnisbedingungen auch. Ein Hinausgelangen über die Sphäre der Vorstellung ist durch ihn nicht möglich. Nach Jakobi dagegen wurzelt der Glaube in der Natur des realen Gegenstandes, ist Offenbarung eines Nichtsubjektiven. Daher hat er nicht nur praktische, sondern auch theoretische Gewißheit; ja alles Wissen von Gegenständen ist schon durch ihn bedingt. Und damit ändert sich zugleich auch die praktische und religiöse Bedeutung des Glaubens. Es gibt eine unmittelbare Überzeugung vom Übersinnlichen. Sofern die „Vernunft" der Träger dieser Überzeugung ist, bedeutet sie im buchstäblichen Sinne ihres Namens ein „Vernehmen" des Übersinnlichen. Die Vernunft besitzt demnach dasjenige Vermögen, das Kant ihr absprach, die intellektuale Anschauung.

In konsequenter Verfolgung dieses Gedankens gründet sich nun auf derselben Grundlage, wie die Theorie vom Erkennen realer Dinge, auch Jakobis theistische Religionsphilosophie. Dieselbe unmittelbare Gewißheit, die in der Wahrnehmung gefühlsmäßig die Realität der Gegenstände zum Bewußtsein bringt, waltet auch in unserem Bewußtsein Gottes. Hier wie dort ist es unmittelbare Wahrnehmung des Realen. Man kann den Glauben an Gott daher ein „Sehen Gottes" nennen. Im Glauben lebt unmittelbar der Geist Gottes in den Menschen. Wie die Natur dem Bewußtsein durch die äußere Wahrnehmung geoffenbart wird, so Gott durch die innere. Und diese innere Offenbarung Gottes macht das eigentliche Wesen des Menschen aus.

In dieser religiösen Grundüberzeugung wurzelt die breite und

äußerst heftige Polemik, die Jakobi in seinen späteren Schriften gegen Fichte und Schelling richtet. „Religion in den Grenzen bloßer Vernunft," wenn man unter ihr lediglich den Glauben an eine moralische Weltordnung versteht, bedeutet den grundsätzlichen Verzicht auf die feinsten und edelsten Früchte des Geistes, bedeutet die vollkommene Selbstverkennung des Menschenwesens in seiner sittlich-religiösen Tiefe. Besonders aber steht hier der Pantheismus Schellings, der um nichts weniger gewagt und dogmatisch ist als irgendeines der vorkritischen metaphysischen Weltbilder, als der Inbegriff verfehlter Spekulation da, indem er weder dem Anspruch des Kritik übenden Verstandes noch dem der innerlich geoffenbarten Tiefe des Menschenwesens gerecht wird. Die einzig menschenwürdige Philosophie ist nach Jakobi die Preisgabe des Rationalismus, dessen Fiasko auf allen Punkten gerade die Kritik der reinen Vernunft erwiesen hat, und der bewußte Rekurs auf den Standpunkt des Glaubens.

6. Bardili.

Die geschichtliche Stellung Bardilis ist nicht eindeutig. Sein Hauptwerk erscheint 1800, in einer Zeit, die Fichtes und Schellings Gedankenbau bereits auf der Höhe zeigt. Seine Philosophie steht derjenigen des mittleren Schelling und des späteren Hegelschen Systems am nächsten, aber seine direkte Polemik gegen Kant und eine größere Reihe älterer Zeitgenossen, sowie auch sein bewußtes Zurückgreifen auf Leibniz, zeigt deutlich die Verwurzelung seiner Gedankenwelt in einer früheren Periode, die in ihm ausklingt und über ihn — abseits von Kant und den Kantianern — zu Hegel hinleitet. Freilich die Schellingsche Naturphilosophie hat auf sein Weltbild bereits eingewirkt. Aber ihn deswegen geschichtlich als schlechthin abhängig von Schelling zu betrachten, wie manche Darsteller tun, bedeutet einen offenbaren Anachronismus; denn die tieferen gedanklichen Motive, die weit über die engen Grenzen naturphilosophischer Spekulation hinaus für beide Denker charakteristisch sind, finden sich tatsächlich bei Bardili zuerst ausgesprochen, so daß wohl eher noch Schelling der Abhängige sein dürfte — wenn man überhaupt bei so allgemeinen und großzügigen philosophischen Leitgedanken, von denen ein ganzes Zeitalter erfüllt ist, von direkter Abhängigkeit sprechen darf. Bardili hat das Verdienst, den durch Schelling und Hegel berühmt gewordenen Gedanken von dem allem natürlichen

Sein innewohnenden Geist zuerst in die Form eines festgefügten, bis auf die Grundgesetze der Logik zurückgreifenden Systems gebracht und auf ihm eine Theorie der Erkenntnis, des moralischen und religiösen Bewußtseins erbaut zu haben. Und diese Form war eine sachlich so reine und strenge, daß Reinhold sie nicht mit Unrecht den geistvollen Perspektiven Schellings vorziehen konnte; aber sie war zugleich eine so abstruse und literarisch ungenießbare, daß einen die Tatsache ihres vollkommenen Verblassens gegen Schellings glanzvolle Darstellung nicht wundern kann. Bardili war durch die letztere überflügelt und veraltet, noch ehe er bekannt geworden war. Dieses von ihm selbst noch mit tragischer Bewußtheit empfundene Schicksal seiner Lehre ist es, worauf seine bis heute andauernde fast vollständige Vergessenheit beruht, die durch das einmütig abfällige, aber durchaus oberflächliche Urteil der bekannten Geschichtsdarsteller gleichsam sanktioniert worden ist.

Christoph Gottfried Bardilis Leben spielt sich abseits vom öffentlichen Getriebe der Katheder-Philosophie seiner Zeit ab. Er ist 1761 zu Blaubeuren im Schwabenlande geboren, wurde 1789 Repetent am theologischen Stift in Tübingen und erhielt 1790 die Stelle eines Professors der Philosophie am Gymnasium zu Stuttgart. 1795 erscheint seine „Allgemeine praktische Philosophie", im folgenden Jahre die Schrift „Über die Gesetze der Ideenassoziation", 1798 die „Briefe über den Ursprung der Metaphysik". Diese Werke blieben so gut wie unbeachtet, bis im Jahre 1800 sein Hauptwerk einiges Interesse für ihn erweckt; dieses trägt den programmartigen Titel: „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie". Dieses Werk bringt dem geistig vereinsamten und verbitterten Manne den einzigen großen Erfolg seines Lebens, die freudige Anerkennung Reinholds, der sich von nun ab seinen Schüler nennt und ihm in einem anregenden Briefwechsel durch seine verständnisvollen Einwände eine Reihe wirklich lichtvoller und bedeutsamer Formulierungen zu entlocken weiß. Dieser „Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation", den Reinhold 1804 herausgegeben hat, enthält die beste und konzentrierteste Darlegung von Bardilis Gedankenbau — neben einer freilich fast komisch wirkenden gegenseitigen Bewunderung und Verherrlichung beider Männer. Weniger aufschlußreich dagegen sind Bardilis spätere Schriften: „Philosophische Elementarlehre" 1802 bis

1806 und „Beiträge zur Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre“ 1803. Gestorben ist er 1808 in Stuttgart.

Wenn Bardili selbst seinen Standpunkt als „reinen Realismus“, und Reinhold ihn als „rationalen Realismus“ bezeichnet, so sind diese Titelbegriffe aus der Antithese zum Kantischen Idealismus zu verstehen, in welchem Bardili das Moment des Subjektivismus betont. Mit Maimon, Beck und Jakobi sieht er es für ausgemacht an, daß Kant konsequenterweise kein anderes Ansichsein als das des Subjekts anerkennen darf. Dann aber muß seine Philosophie als Herleitung des Objekts aus dem Subjekt verstanden werden. Der Versuch Fichtes, ein solches „Herausklauben“ des Objekts wirklich durchzuführen, schwebt Bardili als abschreckendes Beispiel einer desorientierten Metaphysik vor. Was sich dem widersetzt, ist nicht so sehr der natürliche Anspruch des gesunden Menschenverstandes, auf den sich Jakobi stützte, als gerade der streng wissenschaftliche Anspruch der Logik. Gerade die Logik nämlich bewegt sich ihrem Wesen gemäß in der Ebene übersubjektiver Inhalte. Begriffe, Urteile, Schlüsse sind objektive Gebilde, die wohl von einem Subjekt erfaßt, nachgebildet und gleichsam „wiederholt“ werden können, deren Grundcharakter aber in all solcher Wiederholung nicht aufgeht, also auch nicht im Subjekt aufgeht. Gerade ihre unbegrenzte „Wiederholbarkeit“, unbeschadet ihres einheitlichen Wesens, zeugt davon, daß dieses ihr Wesen etwas vollkommen Unsubjektives ist, ein Ansichsein hat, in welchem seine für jedes Subjekt bestehende Allgemeinheit und Notwendigkeit wurzelt. Bardili führt seinen Schlag gegen die kritische Philosophie also genau aus der entgegengesetzten Richtung wie Jakobi. Nicht die Natur der Wahrnehmung, sondern die des reinen Denkens verlangt die Realität des Objekts. Dementsprechend ist auch der Realismus Bardilis ein ganz anderer als der Jakobis. Er ist weder naiver noch empirischer, sondern „reiner“ (d. h. apriorischer) oder „rationaler“ Realismus. Am konsequentesten wäre es, ihn als logischen Realismus zu bezeichnen, denn er behauptet die Realität des Logischen als die gemeinsame Seinsgrundlage alles Subjektiven und Objektiven.

Nun ist Logik von alters her als Wissenschaft vom Denken getrieben worden. Aber der Fassung des Denkens haftet dabei immer der Subjektivismus des „Denkenden“ an. Das gilt sowohl von der traditionellen formalen als auch von der Kantischen inhaltlichen Logik. Zu einem Begriff des „Denkens als Denkens“, das nicht mehr Denken eines Denkenden ist, hat es daher die Logik noch gar nicht gebracht. Sie hat

immer beim Derivat, bei den „Wiederholungen“, gestanden und darüber das logisch Ursprüngliche, das „Denken selbst“, verfehlt. Dieses bildet in Wahrheit ein „radikales Prius“ sowohl für das Denken eines Subjekts, dessen Vorstellungen des Objekts es bestimmt, als auch für das Objekt selbst, dessen Seinsweise es bestimmt. Indem Bardili auf diese Weise das „Denken als Denken“ zum Urgrunde alles Inhalts macht, kommt er daher nicht, wie nachmals Hegel, zu einem logischen Idealismus, sondern zum logischen Realismus: das Denken ist als Realgrund verstanden, es ist die logische Struktur des Seins. Die Ontologie der Gegenstände wird nicht in die Logik eines wie immer überindividuellen Subjekts aufgelöst; sondern umgekehrt, die Logik des subjektlosen Denkens wird als die Ontologie der Gegenstände verstanden.

Diese ontologische Logik kommt der des mittelalterlichen Begriffsrealismus nahe. Die essentielle Form der Begriffswesenheiten ist zugleich die substantielle Form der Dingwesenheiten. Bardili macht diesen Gedanken unmittelbar für das Erkenntnisproblem geltend.

Die Idealisten verfehlen allesamt das Erkenntnisproblem, indem sie das Objekt in die Vorstellung hineinnehmen und dieser dadurch ihren rechtmäßigen Gegenhalt rauben. Es gibt dann schlechterdings nichts mehr, was zu erkennen wäre. „Vorstellungen von einer Welt haben und dabei nur sich selbst seinem Gemüte vorzustellen, Gedanken über das System der Dinge zu hegen und dabei nur sich selbst zu denken, ist . . . . . ein Gegenbild ohne Bildnis, eine Kopie ohne Original, eine Antitypie ohne Typen.“ Nicht das Zeugnis des allgemeinen Menschenverstandes allein erhebt sich hiergegen — dieses wäre wiederum nur empirischer Realismus —, sondern der Sinn des Logischen in unseren Vorstellungen spricht in gleicher Weise entschieden dagegen, weil er offenbar in der Vorstellung als solcher nicht aufgeht, sondern etwas über sie Hinausliegendes, Reales meint. Ist nun dieses Reale ein Denkfremdes, so ist nicht zu verstehen, wie die Vorstellung von ihm wissen kann. Waltet aber in ihm dieselbe Logik wie in der Vorstellung, so fällt diese Schwierigkeit hin, und die Ontologie des Gegenstandes ist zugleich die Logik der Erkenntnis. Das Rätsel des Wissens der Vorstellung um den Gegenstand löst sich dann auf Grund der Identität des „Denkens als Denken“, welches das „radikale Prius“ in beiden ausmacht.

Auf diesem Gedanken beruht Bardilis Lehre von der „Antitypie“.

Das Logische bildet eine Typik, die allem Sein, dem der Gegenstände wie dem des Bewußtseins und seiner Gegenstandsvorstellungen, gemeinsam zugrunde liegt. Es bedarf hierzu „stehender Typen in der Natur, über welche jedes vereinzelte Dasein das Allgemeine an seiner Besonderheit abformt, von welchen es als der Regel seiner Entwicklungen auf seiner Bahn gehalten, geleitet, zum Ziele geführt wird". Es bedarf aber auch „einer Mitteilung eben derselben Typen an das Subjekt und seine Gattung, einer gemeinschaftlichen Grundlegung derselben bei und zu unserer Menschwerdung". Oder anders gesagt, „ich bedarf eines Überganges ebenderselben Typen in die Urelemente unserer Existenz, damit es uns nur auch möglich werde irgendein vereinzeltes Dasein unter und mit seiner Regel in uns zu wiederholen, oder, welches eins ist, damit wir imstande seien, auch nur irgend etwas von einer Welt in uns zu antitypieren, uns irgend etwas vorzustellen und zu erkennen".

Der Sinn des Identitätsgedankens, der hier zugrunde gelegt ist, geht also nicht dahin, wohin Schelling ihn nachmals hinausführte, nicht auf die totale Identität von Subjekt und Objekt. Gegenstand und Gegenstandsvorstellung bleiben hier durchaus getrennte Welten. Aber die Vorstellung kann den Gegenstand im Bewußtsein nur dann vertreten, wenn sie mit ihm unter den gleichen Gesetzen steht. Die Gesetze also müssen in beiden identisch sein. Unter dieser Bedingung ist jene charakteristische „Antitypie" des Bewußtseins gegenüber dem Realen möglich, die wir Erkenntnis nennen. Die Gesetze, nach welchen sich eine Pflanze organisiert, kehren in der Imagination der Pflanze wieder und sind hier die unerläßlichen Bedingungen für das Nachorganisieren oder Nachbilden der Pflanze in der Vorstellung. Ohne diese Voraussetzung ist nicht zu begreifen, wie die Pflanze in ihrem Dasein mit dem Subjekt in seinen Vorstellungen „möglicherweise zusammenkommen könnte". Ohne sie wären beide ewig geschiedene, durch keine lebendige Repräsentation des einen im anderen vereinbare Wesen. Beide blieben sich ewig fremd in einer unendlichen Divergenz, wenn nicht das eigene Werden der Pflanze und ihr Wiederwerden in der Vorstellung „in gemeinschaftlichen Gesetzen des Werdens überhaupt zusammenliefen und zuletzt wohl gar auf der identischen Basis eines und desselbigen Seins ruheten". Das ist es, was man am unmittelbarsten an der reinen Logik einsehen kann. Denn da Urteile und Schlüsse sich letzten Endes auf die Gegenstände beziehen, die unter ihren Begriffen

subsumiert sind, so könnte offenbar kein einziges Urteil und kein Schluß stattfinden, wenn die grundwesentlichen Stücke derselben als solche ganz und gar verschieden sein sollten von den grundwesentlichen Stücken dessen, worüber geurteilt wird.

Für das Vorhandensein jener stehenden Typen in der Natur, die zugleich dem erkennenden Subjekt zugrunde liegen sollen, beruft sich Bardili auf die Platonischen Ideen. Diese Typen machen das „Sein" aus, welches überzeitlich allem Werden vorausliegt. Und in diesem Sein besteht der Inhalt des „Denkens als Denken". Die These der Identität von Denken und Sein, die so sehr an die idealistischen Systeme Schellings und Hegels gemahnt, bedeutet demnach bei Bardili noch etwas durchaus anderes, viel Beschränkteres, nämlich nur die Identität der Prinzipien, Gesetze oder „Regeln" am realen Objekt einerseits und an seiner Antitypie im Subjekt andererseits, eine Identität der Logik des Seins mit der Logik des Erkennens. In diesem Punkte nähert sich Bardili, ohne es zu bemerken, dem „obersten Grundsatze" des von ihm so heftig bekämpften Kantischen Systems, dessen Formel eben in der Identischsetzung der Bedingungen der Erfahrung mit den Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung besteht. Was Kant im Sinne seiner Analytik als allgemeinste Bedingung synthetischer Urteile a priori verstand, bezeichnet Bardili im Sinne seiner ontologischen Erkenntnistheorie als „Grundgesetz des Seins". Die Platonischen Ideen als ὄντως ὄντα sind der Urgrund aller Wirklichkeit; aber dieser Urgrund ist nicht etwas Alogisches, sondern gerade das Logische selbst in der Natur, das Denken in ihr, vor seinem Bewußtwerden im Menschen. Dieses Bewußtseinwerden seinerseits ist ein „Durchbrechen des Denkens durch den Stoff". Es muß eine Einheit des Rhythmus für Mensch und Natur bestehen, die Philosophie in beiden muß eine und dieselbe sein. „Eine bloße Menschenlogik, die nicht zugleich für die Natur gültig wäre, wäre eben darum keine Logik."

Das Befremdliche an diesem Gedanken, daß der Urgrund des Wirklichen als „Denken" bezeichnet wird, ohne daß dadurch das Weltbild idealistisch werden soll, läßt sich allein aus der Fassung dieses „Denkens" verstehen. Hinter diesem Denken steht kein Subjekt, nicht nur kein empirisches und kein transzendentales, sondern auch kein logisches Subjekt. Das Denken spielt also hier wohl dieselbe Rolle wie der „Geist" in Schellings Naturphilosophie, oder wie die „Intelligenz" oder die „Vernunft" nachmals in seinem Identitätssystem und in Hegels

System. Aber es erfüllt diese Grundfunktion, ohne als Geist, Intelligenz oder Vernunft verstanden zu sein. Mit dem Denken also meint Bardili nichts als die innere Logik der Seinszusammenhänge selbst, ein subjektloses System von Typen, Formen oder Gesetzen rein als solchen. Man könnte diese Metaphysik mit besserem Recht als die Hegelsche den reinen Panlogismus nennen — eben weil keinerlei subjektivistischer Nebensinn in ihr steckt — wenn die Konsequenz ihrer Durchführung nicht im Materieproblem ihre Grenze fände. Wie der Begriff im menschlichen Denken das Identische der Vorstellungen ist, so — und nur so — ist das im „Denken als Denken" waltende Seinsgesetz das Identische der dinglichen Mannigfaltigkeit. Bardili knüpft hier bewußt an Leibniz an, bei dem die Denkgesetze auch unmittelbar in ihrer ontologischen Kehrseite den Charakter von Seinsgesetzen, und eben darin ihre Grundbedeutung haben. Und wie bei Leibniz die Seinsgesetze im „Verstande Gottes" wurzeln und von diesem Einheitsgrunde, als der reinen logisch-ontologischen Sphäre, ausgehend sich durch die ganze Stufenreihe der Seinsformen hindurch erstrecken, bis sie in den höchsten Stufen der Repräsentation zum bewußten Geist werden, so läßt auch Bardili ein logisches Realprinzip allem Wirklichen zugrunde liegen, das von Hause aus unsubjektiv, erst in seinen höchsten Realisationsformen den Typus des Subjekts und des Bewußtseins annimmt. „Ebendasselbe Denken, welches allenthalben im Weltall, nicht nur in dem kleinen Menschenkinde, webt und herrscht und schafft, ebendasselbe Denken, welches als etwas nur Subjektives, wie bei Kant und Fichte, vorgestellt, um seine Allgemeinheit betrogen, mithin zum Nichtdenken gemacht wird, ebendasselbe sich überall im Weltall gleiche und dafür unendlichmal auch außer dem Menschen als ebendasselbe wiederholbare Denken — bricht sich im Menschen durch den Stoff hindurch eine Bahn zum möglichen Bewußtwerden seiner selbst, als eines Denkens für den Menschen."

In dieser naturphilosophischen Spekulation, die hier als unmittelbare Kehrseite der ontologischen Logik dasteht, ist bereits ein Grundmotiv der Romantik lebendig, der Gedanke vom Sichwiederfinden des Menschen in den Tiefen der Natur. Aber der Nachdruck liegt doch nicht auf ihm als solchem, sondern auf seiner erkenntnistheoretischen Seite. Bleibt man aber auch ausschließlich bei der letzteren stehen und betrachtet das ontologische Weltbild rein in sich selbst, so ist dieses doch noch kein völlig geschlossenes. Es bleibt die Frage übrig: was ist der „Stoff", den das Denken durchbricht und den es „zernichtet" in seinem Durchbruch?

Die ganze Stärke der Theorie liegt in der Identität der Form. Wie aber kommt die Identität überhaupt zur Mannigfaltigkeit, ja zum Widerspruch? Wie und woher tritt der Form eine Materie gegenüber?

Aus der Rolle, die der Vorstellungsstoff im Bewußtsein gegenüber der Vorstellungsform spielt, ist diese ontologische Grundfrage nicht lösbar. Die Antitypie der Welt in der Imagination ist eine „Reflexion der Welt in uns im eigentlichsten Sinne des Wortes", so daß ihre Gegenstände als sinnlich sich zur Imagination verhalten, wie die Körper zu einem Spiegel. Bardilis „Denken" entspricht also trotz weitgehender Übereinstimmung nicht genau der Leibnizischen cogitatio, die auch die Sinnesdaten mit hervorbringt. Der sinnliche Stoff wird ihm, wenn auch nicht ohne die „logische Disposition des eigenen Kopfes" durch die Spieglung der Welt in den Sinnen gegeben. Aber der auf diese Weise vermittelte Stoff entspricht nicht mehr genau dem realen Stoff. Gehört wird nur der Ton, nicht die Lufterschütterung. Wo kommt die letztere also hin? Bardili antwortet: sie wurde abstrahiert, als Stoff „zernichtet" — nämlich für unser Bewußtwerden, welches sonst kein Bewußtwerden geworden wäre. So findet in aller Imagination eine Subtraktion statt, das Denken vollzieht sie in Form der Abstraktion vom Stoff; das Denken ist immer zugleich „Zernichtung des Stoffes". Und diese geht in den höheren Funktionen des Bewußtseins weiter, bis sie im Denken des Individuums zur Wiedergewinnung der reinen logischen Form führt.

Aber der reale Stoff des Wirklichen im Weltprozeß ist dabei schon vorausgesetzt. Und über seinem Ursprung schwebt das alte Rätsel. Auch im Weltprozeß gibt es ein Durchdringen der Form durch den Stoff; dieselbe „Zernichtung" des Stoffes, die sich im Erkenntnisakt des Subjekts als „Abstraktion" darstellt, zeigt sich hier als fortschreitende Unterordnung des Stoffes, fortschreitende Herrschaft der Form. Aber der Stoff geht in dieser Unterordnung nicht auf; es bleibt im Stofflichen, hier wie in der Vorstellung, etwas Unauflösliches, „Impenetrables" zurück. Und das ist wesentlich für das Erkenntnisproblem; denn daß sich das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt zu unterscheiden weiß, kommt von dieser Impenetrabilität des Stoffes, oder was dasselbe ist, von dem „Mangel der Identifikabilität desselben" her. Wäre nämlich das Logische, das doch im Gegenstand und im Bewußtsein identisch ist, erschöpfend für das Wesen beider, so hätte die Identifizierbarkeit zwischen beiden keine Grenze und das Bewußtsein

könnte, indem es sich zum reinen Denken erhebt, den Gegenstand auf Grund seines eigenen Wesens durchdringen, sich mit ihm eins wissen. Eben das aber ist es, was niemals stattfindet und prinzipiell nicht stattfinden kann. Das letzte Wesen des Stoffes als solchen ist eben impenetrabel für das Logische; und da nur das Logische, nicht aber der Stoff, den es beherrscht, identisch ist im Gegenstand und im Bewußtsein, so bleibt der Gegenstand dem Bewußtsein unaufhebbar gegenüber, bleibt ihm transzendent. Deswegen — und nur deswegen — unterscheidet sich prinzipiell das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt.

Damit aber ist es klar, daß hier auch ontologisch — nicht nur gnoseologisch — die Grenze der logischen Struktur liegt. Der Stoff ist auch kosmisch-metaphysisch impenetrabel für das kosmische „Denken als Denken", welches ihn durchsetzt, gestaltet, beherrscht und zernichtet. Es zernichtet ihn eben nicht restlos. Nun kann aber der den Stoff gebende Anstoß, der die bloßen Möglichkeiten des Denkens zur Wirklichkeit erhebt, nirgends anders herkommen als aus dem Urprinzip der Identität. Da diese nicht als ein Bewußtseinsprinzip angesetzt ist, sondern als metaphysische Identität von Denken und Sein, so schließt das keinen prinzipiellen Widerspruch ein. Nur wird hierdurch das streng logische Schema der Ontologie durchbrochen. Im Sein muß eben doch etwas Alogisches liegen, das „unvertilgbar" durch die Reihe der Formungen geht und dadurch auch dem Menschen die Aufgabe der denkenden Zernichtung des Stoffes zu einer unabschließbaren macht. Dann aber ist die Identität selbst keine rein logische mehr, sondern verschwindet in irrationaler Jenseitigkeit. Ja, sie ist dann auch keine reine Identität mehr, sondern enthält offenbar den Keim der Differenz bereits in sich, aus dem die Mannigfaltigkeit der stofflichen Individuation hervorgehen muß.

So findet sich in Bardilis Lehre vom Stoff eine merkwürdige Verschmelzung der antiken Theorie von der Materie als Grund der Individuation mit dem Leibnizischen Gedanken des zureichenden Grundes. Denn letzterer ist als ontologisches Gesetz ein „Prinzip der Konvenienz", das zu den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs hinzutreten muß, um das bloß Mögliche zum Wirklichen zu erheben. Den letzteren Punkt bezieht auch Bardili keineswegs auf das Stoffproblem allein. Das Identitätsgesetz ist ihm die „Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge; es ist der Grund der Möglichkeit, daß der Mensch etwas von den Dingen wissen kann". Solange Gott nach diesem Gesetz

die Welt regiert, wird der Rhythmus bestehen, der sich an ihr offenbart. „Will's Gott einmal anders machen, welches ich nicht weiß, so wird es auch einen anderen Rhythmus geben. Bis dahin ist unter dem Identitätsgesetze alles notwendig und weise bestimmt, ohne den Gedanken seines Gegenteils zuzulassen. Nur bei Gott allein und außerhalb des Weltsystems muß eine absolute Willkür stattfinden, wenn eine stattfindet. Daß sie in der Welt als einem Systeme nicht stattfindet, weiß ich. Ob sie außer ihr, folglich bei Gott, zu Hause sei, weiß ich nicht, brauche es auch nicht zu wissen."

Das Weltbild Bardilis hat hiernach Raum für etwas, was über die bloß logische Identität hinausliegt; es führt hinaus auf den Leibnizischen „Willen Gottes", der jenseits des Logischen ist und die ratio der Welt als einer wirklichen erst suffizient macht. Dieses Weltbild ist auch so wenig pantheistisch als idealistisch. Gott ist ihm ein extramundanes Wesen, eben weil es Wesenszüge der Welt — ihre Stofflichkeit und Wirklichkeit — gibt, die von einem Prinzip herrühren müssen, welches nicht unter den logisch-rationalen Gesetzen der Weltordnung seine Stelle hat. Darin zeigt aber der Rationalismus seine alte Lücke. Die logische Ontologie erweist sich als alogisch fundiert.

II. Abschnitt.

Fichte.

1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke.

Unter den frühen Epigonen Kants ist keiner, der den in der kritischen Philosophie angelegten Systemgedanken als Ganzes erfaßt und auf ihm wirklich weiterbaut. Der einzige, der wenigstens die Tendenz dazu zeigt, ist Reinhold. Aber der Versuch scheitert an dem großen Rätselbegriff des Dinges an sich. In der Abwehr der Reinholdschen Fehler erschöpft sich Schulze, in der Wiedergewinnung des reinen Idealismus gipfelt der Scharfsinn Maimons und die standpunktliche Konsequenz Becks. Den Kantischen Gedanken in seinem Kernpunkte zu fassen, in dem er nicht leere Kritik, sondern positiver Systemgedanke, Weltanschauung, ursprüngliche Gesamtkonzeption eines Weltbildes war,

hat keiner von ihnen vermocht. Denn dieser Kernpunkt liegt nicht auf demjenigen Problemgebiet, das diese Interpreten fast ausschließlich bearbeiten, nicht auf dem der „Kritik der reinen Vernunft". Für Kants innerstes philosophisches Interesse war die letztere nur eine Vorarbeit, freilich eine gewaltige Vorarbeit, auf die schließlich der größte Teil seiner Lebensenergie sich hatte richten müssen; aber sie war ihm deswegen doch nie letzter Zweck, nie höchster Gesichtspunkt geworden. Die Grundperspektive verschob sich nicht in seinem Denken, wiewohl es wahr bleibt, daß sie deutlich erst in der Kritik der Urteilskraft zum Ausdruck kommt. Die letzten Aufschlüsse über das Systematische in seinem Werk konnten daher weder in der Kritik der reinen Vernunft noch überhaupt auf theoretischem Gebiet gefunden werden. Auch die großen Streitfragen der Nachkantianer, das Ding an sich und das Bewußtsein überhaupt, können nicht dort, sondern erst auf praktischem Gebiet ihre Lösung finden.

Etwas von diesem Sachverhalt ahnte Reinhold. Wenigstens war auch für ihn der Kernpunkt des Interesses an Kant und das Hauptgestreben seiner eigenen Philosophie durchaus ein ethisch-religiöses. Die Möglichkeit der sittlich freien Handlung und das Postulat einer moralischen Weltordnung erwiesen sich als philosophisch haltbar durch die an der theoretischen Vernunft geübte Kritik. Davon war Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie ausgegangen. Aber er hatte es nicht verstanden, diesen bei Kant groß angelegten Gedanken über das populäre Interesse der religiösen Aufklärung energisch herauszuheben und ihn zum Zentralpunkt des philosophischen Weltbildes zu machen. Er war vollkommen vorübergegangen an der sich hierin bietenden Möglichkeit, den schwachen Punkt seiner eigenen Lehre, den Ding-an-sich-Begriff, über die Zweideutigkeit hinauszuheben, zu der er auf theoretischem Gebiet verurteilt ist. Er hatte zwar den Punkt erschaut, in dem das Vorstellungsvermögen über sich selbst hinausweist auf ein Begehrungsvermögen, welches primärer ist als es selbst. Aber er hatte diesen Punkt nicht in seiner zentralen Bedeutung für das Ganze erkannt und ihn daher nicht zu derjenigen Grundlage gemacht, die allen theoretischen Gehalt der Philosophie, Subjekt und Objekt, vereinigt, auffaugt und in neuer Gestalt und Bedeutung wiedergibt.

Fichte ist in seinem philosophischen Grundinteresse Reinhold eng verwandt. Auch er kommt durchaus von der ethisch-religiösen Seite auf die Kantische Philosophie. Aber er geht von vornherein viel zentraler auf ihr Ganzes, auf ihren inneren, ungeschriebenen Kernpunkt. Nicht mehr das Werk des Kritizismus als solches ist ihm wesentlich, sondern durchaus nur der Gedanke der tathaften moralischen Ursprünglichkeit des Menschenwesens, an dem alle metaphysischen Schranken und Fesseln eines deterministisch gebundenen Naturwesens im Menschen aufspringen und den Ausblick ins Absolute auftun. Den Determinismus, so sehr er sich theoretisch als notwendig erweist, empfindet Fichte, ähnlich wie schon Reinhold, als etwas Feindseliges, Menschenunwürdiges. Aber machtvoller und gewaltsamer von Natur als Reinhold, kehrt er nun den Gedanken um und zieht die kühne Konsequenz: es darf eben nicht bei dieser theoretischen Notwendigkeit bleiben, es kann nicht mit rechten Dingen zugehen, daß sie das letzte Wort behält, es muß umgekehrt die Freiheit des moralischen Wesens zur ersten Grundlage gemacht werden; und die Aufgabe ist, zu zeigen, wie die Welt des Natürlichen und Determinierten unter dieser Voraussetzung zu verstehen ist.

Fichtes Philosophie und Fichtes Persönlichkeit zeigen den gleichen Grundzug des Tatmenschentums. Sein Leben ist beherrscht von der einen Leidenschaft, zu wirken und zu schaffen. Sein philosophisches Ringen zeigt ihn als den Fanatiker der Freiheit, seine Ethik erblickt das Gute geradezu in der Tätigkeit als solcher, das Böse in der Trägheit. Ihm mußte Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit als eine Erlösung vom Alpdruck des Determinismus erscheinen. Indem er diesen Gedanken, dem sein innerstes Wesen sich mit aller Leidenschaft hingab, mit dem Postulat Reinholds, die ganze Philosophie aus einem einheitlichen Prinzip herzuleiten, vereinigte, fand er den Angelpunkt seines Systems, das tätige, freie, absolute Ich, das nicht mehr Tatsache, sondern Tathandlung ist.

* * *

Johann Gottlieb Fichte ist 1762 als ältestes Kind eines Bandwirkers im Dörfchen Rammenau (Oberlausitz) geboren. Er mußte als Junge am Webstuhl arbeiten und Gänse hüten. Ein Zufall riß ihn im neunten Lebensjahr aus diesen einfachen Verhältnissen. Ein reicher Gutsherr, Freiherr v. Miltitz, wurde durch des Knaben beredte Wiedergabe einer Predigt auf seine ungewöhnliche geistige Fassungskraft aufmerksam und beschloß für seine Ausbildung zu sorgen. So bekam der Knabe Unterricht und wurde 1774 in Schulpforta aufgenommen. Da

sein Beschützer aber im gleichen Jahre starb, so waren seine Schul- und Studienjahre von ständiger materieller Not begleitet. Sein theologisches Studium, das er in Jena begann und in Leipzig fortsetzte, mußte er unterbrechen und Hauslehrer werden. Als solcher lernte er in Zürich Johanna Rahn, seine spätere Frau, kennen. 1790 nach Leipzig zurückgekehrt, vertiefte er sich in das Studium Kants. Ein Student, der bei ihm philosophischen Unterricht suchte, veranlaßte ihn dazu. Der Anlaß wurde ihm zum Wendepunkt seines inneren Lebens. Die Philosophie Kants war ihm nicht nur eine philosophische Erleuchtung, sondern geradezu eine Bekehrung. In ihr entdeckte er sein innerstes Wesen wieder. Hier fand er das große Rätsel der Freiheit gelöst, das für unmöglich Gehaltene als wirklich und gewiß erwiesen. Mit heißem Glücksgefühl erfaßte ihn die frohe Botschaft. Sie zeigte ihm zugleich seine Lebensaufgabe. Er schwankte hinfort nicht mehr, was er zu tun habe; sein Weg konnte nur der eine sein, die neue Lehre von Grund aus beherrschen zu lernen, um sie dann philosophisch durchführen und der Mitwelt so darbieten zu können, daß sie ihre sittlich reformatorische Aufgabe an ihr erfülle.

Um Kant kennenzulernen, wanderte er nach Königsberg. Die persönliche Begegnung wurde ihm eine Enttäuschung. Um Kants Interesse zu gewinnen, schrieb er seine erste größere Arbeit, die „Kritik aller Offenbarung"; und Kant verhalf ihm zur Drucklegung. Diese Schrift hatte ein für Fichtes äußeres Fortkommen entscheidendes Schicksal; durch ein Versehen (vielleicht auch aus Spekulation) des Verlegers blieb der Autor auf dem Titelblatt ungenannt, und die Folge war, daß man das Werk allgemein für die seit langem erwartete Religionsphilosophie Kants hielt, wozu die Fassung des Titels, der Verlag, sowie der streng kantisch gehaltene Inhalt das ihrige beitrugen. Erst nachdem die ersten Rezensionen ihre Bewunderung öffentlich ausgesprochen hatten, gab Kant den Namen des Verfassers bekannt. Hierdurch wurde Fichte mit einem Schlage bekannt und berühmt.

1793 verheiratete er sich in Zürich. In der Ruhe des häuslichen Lebens reiften nun dem bisher Unsteten die ersten Entwürfe seines späteren Gedankenbaus. In einer Rezension des Schulzeschen „Äneside mus" entwickelt er den Gedanken, daß alle Skepsis sich in dem Satze auflöst: die Vernunft ist praktisch, sie ist als tätiges Ich dem Nicht-Ich von vornherein überlegen. Mit dieser Einsicht wächst er über den Problemkreis der Frühkantianer hinaus und gewinnt den Grundstein

seiner Wissenschaftslehre. Ein Zyklus von Vorträgen, die er in Zürich hält, entwirft zum erstenmal das neue Lehrgebäude. Gleichzeitig gibt er zwei Schriften heraus, die den Ausgangspunkt seiner späteren Rechts- und Geschichtsphilosophie bilden, die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" und die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas".

Seine Sehnsucht nach einem größeren Wirkungskreise erfüllte sich schon im folgenden Jahre; er erhielt den Ruf auf die erledigte Professur Reinholds in Jena. Die fünf Jahre seiner Jenenser akademischen Lehrtätigkeit bilden den äußeren Höhepunkt seines Lebens. Sein Lehrerfolg war ein außergewöhnlicher; hier kam seine gewaltige Rednergabe zur Geltung. Gleichzeitig erstanden in unermüdlicher, konzentriertester Arbeit die Hauptwerke, die sein System enthielten. Noch in Zürich schrieb er die Ankündigungsschrift für seine Vorlesungen „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" 1794; noch im selben Jahre folgten die beiden ersten Teile des Hauptwerkes: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer" im Druck. Im folgenden Jahr erscheint auch schon der dritte Teil, und fast gleichzeitig mit ihm der „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen". Unmittelbar im Anschluß an die Grundlage begann Fichte aber auch schon auf die Durchführung des Systems für diejenigen Problemgebiete hinzuarbeiten, die seinem Herzen am nächsten lagen; bereits 1796 erscheint die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" und zwei Jahre darauf das „System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". Unermüdlich war Fichte bemüht, seinen Grundgedanken Eingang bei den Lesern zu sichern. Diesem Bestreben entsprangen 1797 die beiden kleinen, aber sehr beachtenswerten Einleitungen in die Wissenschaftslehre. Gleichzeitig mit diesen Hauptschriften erscheint noch eine Reihe kleinerer Arbeiten, unter denen die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" sowie die Schriften zum Atheismusstreit hervorzuheben sind, von welch letzteren noch sogleich zu reden ist.

Zu beschaulicher Ruhe kam Fichte in Jena nicht. Sein eigener ruheloser Tatendurst, seine schroffe Geradheit, Rücksichtslosigkeit und Hartnäckigkeit, die gelegentlich wohl als Herrschsucht empfunden werden konnten, zogen ihm Feindschaft und Übelwollen zu. Gleich zu Anfang seiner Lehrtätigkeit erregten seine unter gewaltigem Zustrom zur Kirchen-

zeit gehaltenen Sonntagsvorlesungen Anstoß; dann geriet er in Konflikt mit den geheimen Studentenorden, deren Auflösung er erzwingen wollte. In beiden Fällen stieß er nicht auf das erhoffte Verständnis bei der Oberbehörde, da seine Eingaben beim akademischen Senat keine wohlwollende Weitergabe fanden. Trotz des großen Erfolges, den er mit den Orden erzielt hatte, konnte er es nicht hindern, daß ihm nächtlicherweile die Fenster eingeworfen und ihm selbst der Aufenthalt in Jena derart verleidet wurde, daß er für den Sommer 1795 nach Osmannstädt ziehen mußte.

Aber es sollte noch ernster kommen. 1798 veröffentlichte ein Schüler von ihm, Forberg, in seinem „Philosophischen Journal" eine Schrift über „Entwicklung des Begriffs der Religion". Da Fichte selbst die Schrift als etwas gewagt empfand, so ließ er ihr einen eigenen Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vorausgehen. Als Replik hierauf erschien eine anonyme Schmähschrift voll gehässiger Verdrehungen unter dem Titel „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus". Das Dresdener Oberkonsistorium hielt es daraufhin für angezeigt, gegen Fichte die Anklage des Atheismus zu erheben und bei den fürstlich sächsischen Höfen seine Bestrafung zu beantragen. Zunächst wurde Konfiskation des „Philosophischen Journals" erwirkt. In dem nun eingeleiteten Verfahren suchte die Weimarer Regierung wohlwollend zu vermitteln. Aber Fichte war nicht zu Kompromissen geneigt. Er fühlte sich sachlich im Recht und glaubte Behörden und Öffentlichkeit von der Richtigkeit seiner religiösen Anschauungen überzeugen zu können. In dieser Absicht schrieb er seine „Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen". Und als die gerichtliche Anklage gegen ihn von Weimar aus erfolgte, ließ er der Appellation noch eine „Verantwortungsschrift" folgen. Beide Schriften gossen nur Öl ins Feuer, stießen auch nicht auf das gewünschte Verständnis, da sie den Lesern die spekulative Höhe einer wirklich philosophischen Untersuchung zumuteten. In einem Brief an den Kurator der Universität Voigt in Weimar hatte Fichte außerdem die Kühnheit, mit seinem Abgang zu drohen, wenn ihm ein Verweis zuteil würde, und darauf hinzuweisen, daß eine Reihe gleichgesinnter Kollegen sich ihm dann anschließen würden. Die Regierung betrachtete diesen Brief ohne weiteres als Demissionsgesuch und — nahm dasselbe an. Fichte mußte nun, was

er am wenigsten gewollt hatte, Jena verlassen. Von den Kollegen folgte ihm keiner.

Er ging nach Berlin. Friedrich Schlegel ebnete ihm die Wege und führte ihn in den Kreis der Romantiker ein. Ein tieferes sachliches Verstehen hat ihn mit diesen Männern nie verbunden, und der am meisten philosophisch-spekulative unter ihnen, Friedrich Schleiermacher, blieb ihm gegenüber auch persönlich ablehnend. Aber er gewann hier Anregungen, die auf die spätere Umgestaltung seiner Philosophie entscheidend einwirkten. Fichte hielt in Berlin private Vorlesungen. Zweimal in diesen Jahren (1801 und 1804) hat er die Wissenschaftslehre hier neu zu entwickeln gesucht. Beide Vorlesungszyklen sind in seinem Nachlaß veröffentlicht worden, und der zweite zeigt eine tatsächlich bedeutsame Umgestaltung. Seine schriftstellerische Tätigkeit nahm seit dieser Zeit immer mehr ab; er hatte nach all den vielfachen Mißverständnissen kein rechtes Vertrauen mehr zum geschriebenen Wort; er hielt sich mehr und mehr an das gesprochene. 1800 erschien „Der geschlossene Handelsstaat" und „Die Bestimmung des Menschen", 1801 der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen". Erst 1806 folgen die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die seine Geschichtsphilosophie bringen, und das religionsphilosophische Hauptwerk, die „Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre".

Unterdessen war er 1805 einem Ruf nach Erlangen gefolgt, wurde aber durch den Kriegsausbruch schon im folgenden Jahre aus der neuen Tätigkeit herausgerissen. Nach der Besetzung Berlins durch die Franzosen floh er nach Königsberg, wo er vorübergehend dozierte. Nach Berlin zurückgekehrt, hielt er 1808 seine gewaltigen „Reden an die deutsche Nation", deren Bedeutung für die Wiedererweckung des deutschen Nationalgefühls den größeren Zusammenhängen der Weltgeschichte angehört. Als 1810 die Universität Berlin gegründet wurde, erhielt er dort die Professur für Philosophie und wurde der erste gewählte Rektor. Für das Rektorat freilich erwies sich sein jeder Konzession abholder Rigorismus als ungeeignet, und als die Handhabung der Disziplinargewalt ihn in unerfreuliche Konflikte stürzte, zog er es vor, sein Amt niederzulegen. Um so reichhaltiger entwickelte sich seine Vorlesungstätigkeit in den letzten Lebensjahren. Den aus dem Nachlaß veröffentlichten Vorlesungen dieser Zeit verdanken wir die reifsten und groß-

zügigsten Fassungen seines philosophischen Systems. Unter ihnen sind hervorzuheben: die „Tatsachen des Bewußtseins" 1810/11, die „Wissenschaftslehre" 1810, 1812 und 1813 (letztere unvollendet), der umfangreiche Vortragszyklus „über das Verhältnis der Logik zur Philosophie, oder transzendentale Logik" 1812, die „Einleitungsvorlesungen" 1813, das „System der Rechtslehre" und „Das System der Sittenlehre" 1812, die „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie" (die sog. „Staatslehre") und die zweiten „Tatsachen des Bewußtseins" 1813. Von speziellerem Charakter sind daneben seine Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten" 1805, „über die Bestimmung des Gelehrten" 1811, die das alte Lieblingsthema Fichtes in immer neuer Vertiefung zeigen, sowie seine hochschulpädagogischen Entwürfe für die innere Organisation der Universität Erlangen und für die Universität Berlin.

Das Kriegsjahr 1814 machte seinem rastlosen Arbeitsleben ein jähes Ende. Seine Frau hatte sich der Verwundetenpflege gewidmet und erkrankte dabei am Lazarettfieber. An ihrem Krankenbett empfing Fichte die Ansteckung, der er in kurzer Zeit erlag.

2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre.

Fichte war tief durchdrungen von der Überzeugung, mit seiner „Wissenschaftslehre" nichts anderes zu geben als die Durchführung der Kantischen Philosophie. Kant hat die Kritik der Vernunft geliefert, sowohl der theoretischen als der praktischen, aber das System der Vernunft hat er nach Fichtes Meinung nicht geliefert. Unter den Kantianern hat Reinhold dieses System zu verwirklichen gesucht; aber er gibt von den dazu erforderlichen Stücken nur zwei: die Methode des Schlusses aus dem Bedingten auf die Bedingung und die Einheit des ersten Grundsatzes, von dem sie auszugehen hat. Aber im letzteren Punkte verfehlt er die Aufgabe, weil er ausschließlich im theoretischen Problem wurzelt. Der Satz, daß die Vorstellung sich selbst sowohl vom Subjekt als auch vom Objekt zu unterscheiden weiß, indem sie sich gleichzeitig auf beide bezogen sieht, kann in allen, wie immer weit hinaus verfolgten Ableitungen nur auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens hinausführen. Eine solche ist nun zwar auch nach Fichtes Meinung durchaus notwendig, aber sie darf nicht das Grundlegende sein. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal muß dabei notwendig das Gegebenheitsmoment

im Stoff der Vorstellung unaufgelöst bleiben und auf den für jeden Idealismus ewig anstößigen Begriff des äußeren Dinges an sich hinausführen. Und dann kann das Vorstellungsvermögen auf keine Weise nachträglich in ein Handlungsvermögen überleiten; auf ein solches aber kommt es letzten Endes im System der Vernunft an, wie aus der Kantischen Behandlung des Freiheitsproblems unzweifelhaft zu ersehen ist. Reinhold hat diese Konsequenz auch insoweit gezogen, als er sie eben einsah. Im Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie war er folgerichtig auf die Überordnung des Begehrungsvermögens über das Vorstellungsvermögen gekommen. Aber er hatte nicht weiter gefolgert, daß nun auch im ganzen Aufbau der theoretischen Vernunft das Grundmoment der praktischen bereits vorausgesetzt ist und folglich auch in der „Ableitung" selbst als vorausgesetzt nachgewiesen werden muß. Und dadurch hatte er sich der einzigen Möglichkeit beraubt, die von ihm aufgestellte Forderung der Ableitung des Ganzen aus einem Guß wirklich durchzuführen.

Fichte zieht diese Konsequenz. Und das Ergebnis ist ein überraschendes. Die ganze Reihe der metaphysischen Schwierigkeiten, in die sich die Elementartheorie verwickelt hatte, löst sich ihm mit einem Schlage. Den springenden Punkt, auf den es hier ankommt, bezeichnet Fichte zum erstenmal deutlich in seiner Rezension des „Äneside mus". Die erste Voraussetzung Reinholds ist schon unrichtig, nämlich die, daß man überhaupt von einer Tatsache ausgehen müsse. Ein oberster Grundsatz der Ableitung in einem System kann niemals Tatsache im Sinne von Reinholds „Satz des Bewußtseins" sein. Alle Tatsachen sind erst etwas für das Bewußtsein. Tatsachen sind daher keine ersten unbedingten Ausgangspunkte; sie stehen ihrem Wesen nach unter den Gesetzen des Objektbewußtseins, und von ihnen hat es daher der Skeptiker immer leicht nachzuweisen, daß sie dieselben Kategorien (z. B. die Kausalität), deren Bestehen abgeleitet werden soll, schon zur Voraussetzung haben. Es gibt etwas Ursprünglicheres im Bewußtsein als die Tatsache: die Tathandlung. Denn das Bewußtsein ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch", ihr eigentliches Wesen geht also im Tatsachencharakter nicht auf. Damit ist das Schwergewicht aus der theoretischen in die praktische Philosophie hinüber verlegt. Nur diese kann den ersten, obersten Grundsatz hergeben. Das theoretische Ich ist unselbständig; ihm bleibt das Nicht-Ich (sein Gegenstand) ewig gegenüber; es kann das Nicht-Ich nicht nur nicht aus sich hervorbringen, wie der reine Idea-

lismus fordern muß, sondern es würde zugleich mit der Selbständigkeit des Nicht-Ich auch sich selbst aufheben. Das Erkennen ist eben nur etwas in bezug auf ein von ihm verschiedenes Erkanntes, resp. Zu-Erkennendes. Über diese Dualität kann sein eigenes theoretisches Wesen das Bewußtsein niemals hinausheben. Es bleibt an die Dualität, an das Nicht-Ich gebunden. Darin liegt der Grund, warum ein bloß theoretischer Gesichtspunkt des Dinges an sich nicht Herr werden kann. Aber in der Einsicht dieses Sachverhalts liegt auch der Hinweis auf den einzig möglichen Ausweg, der hier übrig bleibt. Das Ich ist ja weit entfernt, in seinem theoretischen Charakter als Erkennendes aufzugehen. Das Ich ist zugleich handelnd. Handlung aber bedeutet das umgekehrte Verhältnis zum Gegenstande; in ihr greift das Ich schaffend und gestaltend auf das Nicht-Ich über, bildet es um nach seinem Bilde, d. h. nach Zwecken seines Geistes, und dokumentiert dadurch seine Überlegenheit über das Nicht-Ich. Hier ist also das Ich tatsächlich hervorbringend. Die Gleichberechtigung des Nicht-Ich mit ihm hört hier auf, und mit ihr hört die Dualität auf. Und wenn irgendwo, so ist hier der Punkt, in welchem die Einheit eines ersten Grundsatzes der Philosophie angesetzt werden darf.

Dieser Gedanke ist es, den die Hauptschriften der Jahre 1794/95 unermüdlich aufs neue zu formulieren suchen; er ist es, dessen Klärung und Sicherstellung in erster Linie die beiden „Einleitungen" von 1797 verfolgen. Das Ich weiß unmittelbar von sich selbst, und zwar als von einem tätigen. „Die Intelligenz sieht sich selbst zu", das bedeutet den Begriff „Ich" — so führt die erste „Einleitung" aus — und dieses Zusehen gehört mit zu ihrem Wesen; die Vereinigung von Sein und Sehen ist die Natur der Intelligenz. Das ist es, was sich von keinem Objekt sagen läßt. Das Sein des Objekts besteht nicht für sich, sondern offenbar nur für ein anderes, es ist Objekt für ein Subjekt. Wollte man nun aus diesem Fürsichsein auf das Ansichsein der Seele schließen, so fiele man in den umgekehrten Fehler, den aller bisherige Idealismus begangen hat. Die Seele müßte dann als Ding an sich das Hervorbringende des Objekts, also „einwirkendes Ding" in demselben Sinne sein, wie Reinhold es vom äußeren Ding an sich gelten ließ. Die transzendente Kausalität wäre also schon wieder vorausgesetzt. Der einzig mögliche und konsequente Idealismus muß daher noch einen Schritt weiter gehen: das hervorbringende Ich darf ihm weder ein Ding noch ein Sein bedeuten, darf kein „Bestehendes" und nicht einmal ein „Tätiges" genannt werden — das alles ist noch zu objektartig und seinem Wesen

heterogen —, es ist vielmehr nur ein Tun, ein bestimmtes Handeln. Und der Sinn desjenigen Seins, welches die sich zusehende Intelligenz als ihr Wesen erfaßt, ist lediglich der dieses „Handelns" selbst, nicht eines Handelnden hinter ihm. So präzisiert sich der Unterschied der Tathandlung gegen die Tatsache. Zugleich aber wird daran der Unterschied der Fichteschen These gegen die ihr äußerlich verwandte des Descartes klar: weder das „ich bin" noch das „ich denke" ist das Letzte, worauf die Reflexion hinausführt, sondern einzig das „ich handle". Die transzendentale Apperzeption Kants, an die Fichte hier bewußt anknüpft, ist ihm damit nicht erschöpft, daß sie oberstes Prinzip des erkennenden Bewußtseins ist; sie ist auch oberstes Prinzip des praktischen Bewußtseins. Durch diese Wendung erst wird ihre Bedeutung eine universale.

Der Dogmatismus und der gewöhnliche Idealismus sind beide gleich unfähig, das Rätsel des Bewußtseins zu lösen, weil beide ihren Ausgangspunkt nicht im Kernpunkte des Bewußtseins wählen. Auch der transzendentale Idealismus, wie Kant ihn entwickelt, ist nicht fähig, die bestimmten Vorstellungen aus dem Ich abzuleiten. Die Bestimmtheit gibt hier nicht das Ich, sondern sie ist ihm aufgeprägt, was eine „völlig widersprechende Voraussetzung zeigt". Auch Becks Standpunkt ist in diesem Sinne nur „halber Kritizismus", eben weil er den praktischen Urgrund des Bewußtseins verfehlt. Der wahre Idealismus muß auch hierin einen Schritt weiter gehen. Die Bestimmtheit der Vorstellung darf nicht auf Gesetze des Bewußtseins zurückgehen, die dieses nicht selbst bestimmt; solche wären nur wieder ein ihm äußeres Ansichsein in neuer Prägung. Die Gesetze müssen selbst von ihm hervorgebracht sein. Die Intelligenz muß sich die Gesetze der Vorstellungsbestimmtheit im Verlaufe ihres Handelns selbst geben. Diese Gesetzgebung läßt sich dann als reine Spontaneität verstehen, d. h. als ein notwendiges Handeln höherer Ordnung, auf welches aus eben jener in die Erscheinung tretenden Gesetzhaftigkeit der Vorstellung geschlossen werden darf. Die Kausalität z. B. muß so als Art der Verbindung aus höheren Gesetzen ableitbar sein. Ebenso aber auch das Mannigfaltige, das zu verbinden ist und das seine Bestimmtheiten als Stoff bei Kant ja schon mitbringt. Gegen die Kantische Betrachtungsweise wird also hier die Idealität der transzendentalen Erkenntnisbedingungen in eine höhere Schicht des philosophischen Gedankens erhoben. Kant nimmt die in Frage stehenden Gesetze auf niederer Stufe auf, gewinnt sie aus ihrer Anwendung

(der Erfahrung), nicht aus dem Wesen der Intelligenz selbst heraus. Bei ihm sind die Anwendungen und mit ihnen die Gesetze selbst gegeben. Der wahre Idealismus darf aber nichts als das Wesen der Intelligenz als gegeben voraussetzen. Und dieses ist reine Aktivität. Kant zeigt nicht, wie das Objekt entstehe, sondern nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse. Diese lassen sich aber sehr wohl in ihrer Entstehung begreifen, wenn man sie bis auf ihren Ursprung zurückleitet, der nicht wiederum in gegebenen Gesetzen, sondern in freier Gesetzgebung liegt. Nach einem gegebenen Stoff zu fragen, ist dann müßig, denn das Objekt ist ja nichts als die ursprüngliche Synthesis aller Verhältnisse. Diese philosophische Grundeinstellung läßt sich nicht ableiten, man kann sich ihrer nur unmittelbar „versichern". Denn der letzte Schlupfwinkel aller Bestimmtheiten, sowie die Einheit ihrer Synthese liegt im Handeln der Intelligenz.

Die Höhe der Spekulation, die hier gefordert wird, hat etwas Schwindelerregendes. Hier wird der alte Unterschied des Aprioriſchen und Aposteriorischen vollkommen relativ. In gewissem Sinne ist alles Erfahrung, auch das Sich-selbst-Zusehen der Intelligenz; umgekehrt aber antizipiert der philosophische Gedanke die ganze Erfahrung und sucht zu ihr das Primäre, die Momente der Subjektstätigkeit, in denen sie sich aufbaut. Und in diesem Sinne ist alle Erkenntnis rein a priori. Was bei Kant ein fundamentaler Gegensatz ist, sinkt hier zum sekundären Unterschied der Betrachtungsweise herab. Daher aber auch die Schroffheit der Grundforderung der Wissenschaftslehre, alles aus einem Grundsatze heraus zu verstehen. Und diese überspannt klingende Forderung gewinnt einen ganz schlichten Sinn, wenn man im Auge behält, daß die Ableitung aus dem Grundsatze nicht etwa ein Herausklauben des mannigfaltigen Inhalts aus der leeren Abstraktheit einer axiomatischen These bedeutet, also nicht Deduktion im formalen Sinne, sondern ganz einfach den Nachweis des Gefundenen (also des Empirischen) im unmittelbaren Bewußtsein. Dieses unmittelbare Bewußtsein schließt eben die Fülle schon ein, in ihm gerade ist das Ganze der Erfahrung schon antizipiert — was schließlich im Sinne des strengen Idealismus eine Selbstverständlichkeit ist. Und nimmt man hinzu, daß hier das unmittelbare Bewußtsein nicht abstrakt als Objekt, sondern gerade in seiner ursprünglichen Lebendigkeit als Aktivität genommen ist, resp. zu nehmen ist, so liegt in dem Ansinnen der Wissenschaftslehre durchaus keine Paradoxie. Die Frage ist nur, wie dieses Ansinnen zu erfüllen

ist. Und dazu bedarf es der Erörterung zweier Punkte: 1. wie versichert sich das philosophische Bewußtsein seines Ausgangspunktes, des ursprünglichen Bewußtseins? Und 2. wie muß die Methode der Ableitung des bestimmten Inhalts aus dem ursprünglichen Bewußtsein beschaffen sein? Die erste Frage führt auf den Begriff der intellektualen Anschauung hinaus, die zweite auf den der Dialektik.

Die „zweite Einleitung" unterscheidet zwei Reihen von Handlungen, die in der Wissenschaftslehre nebeneinander herlaufen: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. Nur die erstere ist ursprünglich, die letztere ist Sache der Reflexion. Wohin gehört nun der Akt der Selbstbesinnung, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt? Als Grundsatz der Philosophie ist er eine Handlung des Philosophen. Aber müßte dann nicht das Ich schon vor dieser Handlung bestehen? Fichte antwortet: nein. Erst durch diesen Akt (durch ein Handeln auf ein Handeln) „wird das Ich ursprünglich für sich selbst". Dann aber kann dieser Akt nicht der sekundären Reihe angehören. Auch im naiven Bewußtsein ist aller Inhalt schon auf ein Ich bezogen. Nicht um einen willkürlichen Akt handelt es sich, der auch unterbleiben könnte, sondern um einen notwendigen. Der Philosoph darf nicht sagen: „ich mache es so, weil es so ist"; sondern nur umgekehrt: „es ist so, weil ich es so mache," d. h. weil das ursprüngliche Bewußtsein in mir es so macht. Die Handlung des Philosophen ist die Rückbeziehung auf eine Urhandlung. Er vollzieht mit Bewußtsein, was das Ich mit Notwendigkeit vollzieht; d. h. er bringt sich in seiner willkürlichen Reflexionshandlung die notwendige Urhandlung zur Anschauung.

Was Handeln sei, läßt sich nicht begreifen, sondern nur anschauen. Begriffen wird das Wesen der Handlung erst hinterher aus seinem Gegensatz zum Sein; oder, was dasselbe ist, erkannt wird das Wesen des Ich erst an dem des Nicht-Ich. Anschauung ist noch nicht Erkenntnis. Die dem Philosophen angemutete Anschauung seiner selbst nennt Fichte nun „intellektuale Anschauung". Sie ist nichts anderes als unmittelbares Bewußtsein der Handlung. Empirisch ist diese Anschauung nicht, weil sie offenbar in aller Erfahrung bereits vorausgesetzt ist. Sinnlich ist sie nicht, weil sie sich weder in den Formen des äußeren noch des inneren Sinnes bewegt, sondern eine Selbstanschauung des Ich, reine Selbsterfassung der Urtätigkeit ist. Raum und Zeit sind nicht ihre Formen. Kant lehnte die intellektuale Anschauung ab, weil er in ihr eine Quelle

metaphysischer Verirrungen erblickte; Anschauung ist nach ihm nur sinnlich, auch die apriorische; der Intellekt aber ist nur denkend, also unanschaulich. Wäre der Verstand auch anschauend, so gäbe es Erkenntnis der Dinge an sich, denn denken kann er sie, und nur die Grenze der Anschauung verschließt ihm ihre Erkenntnis. Läßt man diese Grenze fallen, so fällt damit das ganze Bollwerk der Kritik gegen die Metaphysik. Aber Fichte denkt gar nicht an solche Verallgemeinerung der intellektualen Anschauung. Er ist weit entfernt, sie als Erkenntnis von Dingen an sich gelten zu lassen. Das Ding an sich ist für ihn ein „rein unvernünftiger Begriff", der streng genommen auch nicht denkbar (Noumenon) ist. Dinge an sich kommen also als Gegenstände irgendwelcher Erkenntnis hier gar nicht in Frage. Die Wissenschaftslehre hat keinen Ort für sie. Alles „Sein" in der Wissenschaftslehre ist notwendig ein sinnliches. Daher fällt für sie auch die Besorgnis um den Mißbrauch der intellektualen Anschauung als eine müßige hin. Was Kant intellektuale Anschauung nannte und mit Recht ablehnte, ist hier von vornherein ein Unding und „keines Namens wert" — genau so wie ihr vermeintlicher Gegenstand, das Ding an sich. Hat man sich aber gegen den von Kant verpönten Sinn der intellektualen Anschauung einmal genügend gesichert, so wird ihr Begriff wieder frei für die Bestimmung desjenigen nachweislich bestehenden Bewußtseinsaktes, auf den er rechtmäßig zutrifft. Kant hat selbst einen solchen in seiner „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" vorgezeichnet, indem er die transzendentale Apperzeption als höchsten Einheitspunkt des Bewußtseins bezeichnet. Aber die Art, wie das philosophische Bewußtsein sich dieses Einheitspunktes versichert, konnte er nicht bestimmen, weil er den einzig dafür zupassenden Begriff als unstatthaft verworfen hatte. Derjenige Ort aber, an dem bei Kant dieser Mangel erst richtig fühlbar wird, ist seine Lehre vom Sittengesetz. Das Sittengesetz soll der Erkenntnisgrund der transzendentalen Freiheit sein; diese aber hat den Charakter eines Noumenon. Für das Bewußtsein des kategorischen Imperativs, an dem hier alles hängt, hat Kant keine Bezeichnung, und er konnte sie nicht haben, eben weil er sie um eines dogmatischen Mißbrauchs willen preisgegeben hatte. Die Preisgabe rächt sich hier; denn das Bewußtsein des kategorischen Imperativs ist ohne Zweifel ein unmittelbares, also Anschauung, und nicht Reflexion; aber kein sinnliches, also intellektuale Anschauung. Es muß eine Selbstanschauung des Intellekts geben, ohne sie ist kein Ichbewußtsein möglich. Dieses aber läßt sich in jedem Bewußtsein aufzeigen;

muß doch das „Ich denke" auch nach Kant alle meine Vorstellungen begleiten können. Die intellektuale Anschauung der Wissenschaftslehre nun geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln; sie ist daher bei Kant gar nicht bezeichnet. Also kann sie auch dem Gedanken der Kritik nicht zuwiderlaufen. Aber die Kritik kann auch ohne sie gar nicht bestehen, denn sie kann ohne sie gar nicht zu einem Begriff des Handelns, also auch nicht der Freiheit, kommen. Der Begriff des Handelns nämlich, auch der naive, den wir praktisch immer in Anspruch nehmen, kommt überhaupt erst durch intellektuale Anschauung zustande, eben durch die Selbstanschauung des Handelnden. Und darin, daß es ein Bewußtsein der Handlung gibt, liegt der Beweis für das Vorhandensein der intellektualen Anschauung. Ich kann ohne sie weder Hand noch Fuß bewegen, denn durch sie unterscheide ich mich von den vorgefundenen Objekten. Das Unterscheidende ist die Tathandlung. Sie ist der Punkt, in dem beide Welten, die sensible und die intelligible, verknüpft und unterschieden sind.

Die Art dieses Beweisganges ist grundlegend für den Aufbau der Wissenschaftslehre. Der erste Grundsatz einer weitausschauenden Ableitung kann nicht selbst in ihr abgeleitet sein. Er muß unmittelbar anschaulich erfaßbar sein. Darin bildet die intellektuale Anschauung der Tathandlung des Ich den ersten, alles Weitere bestimmenden Schritt des Systems. Dennoch spricht Fichte auch hier von einem Beweise. Und gerade das ist charakteristisch, denn daran wandelt sich das Beweisverfahren in etwas Neues, aller Apodeiktik Zuwiderlaufendes. Einem etwas beweisen, heißt in diesem neuen Sinne nicht, ihm aus allgemeinen Sätzen das Besondere deduzieren, sondern ihm nachweisen, daß das in Frage Stehende bereits in ihm enthalten sei. Es muß ihm zur eigenen Anschauung gebracht werden. Aus dieser Art des Beweisens erklärt sich die scheinbar paradoxe Methode Fichtes, sich direkt an die Selbsttätigkeit des Lesers oder Hörers zu wenden und von ihm zu verlangen, daß er den Akt des Selbstbewußtseins erst einmal bewußt vollziehe. Denn es ist offenbar, daß nur in der Selbsttätigkeit das Bewußtsein sich auf seinen Charakter als Tathandlung besinnen kann.

Das gleiche Beweisverfahren gilt indessen auch für die weiteren Schritte der Wissenschaftslehre. Aus dem obersten Grundsatz, der Setzung des handelnden Ich, soll der ganze Inhalt des Bewußtseins, des theoretischen wie des praktischen, mit allen seinen Verzweigungen

deduziert werden. Aber wie kann aus dem Ich etwas folgen, was in ihm nicht enthalten wäre? Das kann nicht gemeint sein. Vielmehr umgekehrt: es soll in ihm nur aufgezeigt werden, was in ihm tatsächlich enthalten ist, d. h. was in ihm vorausgesetzt ist. Das aber ist ebendasselbe Verfahren wie beim ersten Schritt.

Das Selbstbewußtsein des handelnden Ich ist kein Begreifen, sondern nur Anschauung. Durch diese allein entsteht noch kein eigentliches Bewußtsein. Zum Bewußtsein gehört auch das Objekt. Also muß vom ersten Akt auf einen zweiten fortgeschlossen werden, ohne den der erste sich nicht vollziehen kann. Der Setzung des Ich muß die Setzung eines Nicht-Ich entgegentreten. Der erste Akt erweist sich als „nur ein Teil", ein künstlich Abgesondertes, eine Abstraktion des Philosophen. Das Ich kann sich nicht handelnd finden ohne Gegenstand, auf den die Handlung geht. Das Sein des Ich ist nur dadurch möglich, daß ihm zugleich ein Sein außer ihm entsteht. Die Setzung eines solchen außer ihm Seienden bedeutet aber offenkundig eine Antithese zur These des Ich. Wir finden uns hier also in einem antithetischen Verfahren. Wichtig dabei ist, daß die Antithese nicht willkürlich zur These des Ich hinzutritt, sondern sich aus ihr selbst ergibt, von ihr selbst gefordert ist. Aber deswegen ist sie noch nicht mit ihr im Einklang. Zunächst waltet der Widerspruch, ein innerlich notwendiger, unvermeidlicher Widerspruch, der im Wesen der Sache liegt. Soll er überwunden werden, so muß der höhere Gesichtspunkt der Vereinigung aufgewiesen werden, der die Thesis und Antithesis zur Synthesis zusammenschließt. Nun kann der „Vereinigungspunkt Entgegengesetzter" nicht willkürlich konstruiert werden; es kann sich vielmehr nur darum handeln, ihn als bereits vorhanden aufzuweisen, d. h. nachzuweisen, daß er „im Bewußtsein der Entgegengesetzten" bereits enthalten ist; wobei offenbar der Typus des Beweisverfahrens sich auch hier wiederum als der alte erweist. Um einen solchen Nachweis aber kann die Vernunft nicht verlegen sein; denn allein die Tatsache, daß sie als die eine und identische sowohl These als Antithese hervortreibt, bürgt dafür, daß sie auch ihrer Vereinigung fähig sein muß. Es gilt also allemal auf dieser Stufe des Gedankenganges den schon vorhandenen Punkt der Synthesis nur bewußt zu machen. Ist dann der Kreis von These, Antithese und Synthese geschlossen, so schreitet die Ableitung in der Weise fort, daß das Resultat der Synthese sich wiederum als neue These auffassen läßt, der eine neue Antithese entgegentritt. So muß der Prozeß weitergehen, bis er die Reihe

der im ersten Grundsatz enthaltenen Momente durchlaufen hat und inhaltlich zu ihm zurückkehrt.

Dieses „dialektische" Verfahren, das nachmals bei Hegel zur universalen Methode der Philosophie werden sollte, ist bei Fichte noch im Entstehen, noch beweglich, lose und nicht ohne gelegentliche Verstöße gegen sein eigenes Prinzip. Man spürt hier noch die geschichtlichen Ursprünge der Methode durch, die in Kants antithetisch gebauter Antinomienlehre einerseits und in Reinholds Postulat der einheitlichen Ableitung andererseits zu suchen sind. Einheit des Grundsatzes und Einheit der Methode — diese beiden Grundforderungen hängen bei Fichte unlöslich zusammen; beide teilt er mit Reinhold, aber beide gewinnen bei ihm ein vollständig anderes Gesicht. Und in beiden Fällen ist es der bewußte Rückgriff auf gewisse letzte Tiefen der Kantischen Philosophie, der ihn über Reinhold hinaushebt. Für den obersten Grundsatz der Ableitung haben wir das gesehen. Für die Methode der Ableitung aber läßt es sich ebenso aufzeigen. Nach Reinhold sollte alle Ableitung in dem Nachweise bestehen, daß das Gesuchte bereits Bedingung des Zugestandenen und Anerkannten ist. Der Nachweis der Bewußtseinselemente ist bei ihm eine Kette von Schlüssen aus dem Bedingten auf die Bedingung. Dabei bleibt aber die Methode ihrem Gegenstande durchaus äußerlich. Es wird nicht klar, warum das Bewußtsein sich nicht einfach auf einen Blick selbst durchschauen kann. Als Grund dafür könnte die Elementartheorie höchstens die Heterogeneität des „Stoffes" geltend machen. Diese aber ist gerade bei Fichte aufgehoben. Die Wissenschaftslehre weiß hierfür einen ganz anderen, in der Natur des Bewußtseins selbst liegenden Grund. Kant hatte gezeigt, daß die Vernunft in ihren metaphysischen Grenzproblemen antinomisch wird, d. h. daß sie hier auf Widersprüche hinausführt, die ihr aus ihrem eigenen Wesen erwachsen. Gemäß dem Verfahren der Kritik hatte er daher die Grenze des rechtmäßigen Verstandesgebrauchs diesseits dieser unvermeidlichen Spaltung angesetzt und die „Dialektik" in die „Logik des Scheins" verwiesen. Aber in den dynamischen Antinomien hielt er diesen Standpunkt nicht fest. Der von der Ethik geforderte positive Sinn der transzendentalen Freiheit durchbrach das Schema der Begrenzung. Wie nun für Fichte überhaupt das Freiheitsproblem der entscheidende Punkt für alles ist, so auch für seine Methode. Ist die Vernunft schon in ihrem Grundproblem dialektisch, so ist zu erwarten, daß sie durchweg dialektisch sein wird. Hinter der Kantischen

Antinomie von Kausalität und Freiheit steckt die der theoretischen und praktischen Vernunft, und hinter dieser wiederum die der Gesetzlichkeit des Nicht-Ich und der des Ich. Das aber ist der Ausgangspunkt von Fichtes Dialektik. Tatsächlich sind nicht allein die Kantischen Antinomien antithetisch aufgebaut. In der Schichtung von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, in der vierfachen Trichotomie der Urteils- und Kategorientafel, der Schemata und Grundsätze, sowie in der ständigen Wiederkehr der gleichen Disposition durch alle Glieder des Systems, läßt sich die dialektische Struktur der Folge von These, Antithese und Synthese wiedererkennen. Aber diese Struktur bleibt bei Kant im Grunde unverstanden, gleichsam unterirdisch, dem Gang der Untersuchung äußerlich und zufällig. Fichte erhebt sie ins philosophische Bewußtsein und findet in ihr das Mittel, durch methodische Verfolgung und Verwertung des allgemeinen Dreischrittes der Vernunft die Einheit des systematischen Gesamtbildes zu gewinnen. Und das Mittel erweist sich als brauchbar, es reift ihm unter den Händen zur strengen Methode für das imponierende Gebäude der Wissenschaftslehre. Mit dieser Methode gelingt es ihm, in verschleierte Tiefen des ursprünglichen Bewußtseins hinabzuleuchten, das Niegesehene sichtbar zu machen. Ihre große Überlegenheit besteht eben darin, daß sie die Widersprüche nicht zu scheuen braucht, wie die alte lineare Apodeiktik, die nur den Satz des Widerspruchs als höchstes Gesetz kannte. Sie kann es mit den Widersprüchen aufnehmen, denn sie darf das Widersprechende als in der Vernunft wirklich vorhanden gelten lassen, weil sie zugleich das Mittel besitzt, die Einheit in einer höheren Synthese wiederzugewinnen. Freilich bringt diese Methode zugleich die Gefahr spekulativer Überspannung mit sich, und Fichte hat ihr nicht überall zu begegnen gewußt, wie eine Reihe gewaltsamer Vermittlungen im Gange seiner Deduktion vermuten läßt. Inwieweit hier die Grenzen seiner Beherrschung der eigenen Methode zutage treten, wieweit vielleicht Dialektik für sich genommen überhaupt ein einseitiges Verfahren ist und irgendwo ihre natürlichen Grenzen findet, über die sie sich nur durch Gewaltsamkeiten täuschen kann, das zu entscheiden wäre Sache einer bis heute noch nicht geleisteten Untersuchung. Soviel ist gewiß, daß Fichte dank seiner genial konzipierten Methode der erste wurde, der ein geschlossenes, durchgeführtes System des Idealismus zustande brachte. Und ebenso gewiß ist es, daß dieselbe Methode Schelling und Hegel auf die Höhe ihrer Systemkonzeptionen gehoben hat.

Die Kehrseite der dialektischen Methode freilich ist eine Höhe der Abstraktion und eine Schwierigkeit der sprachlichen Darstellung, die Fichtes Werke für jeden nicht umfassend Vorgebildeten und Geschulten oder dialektisch Kongenialen bis heute fast unlesbar macht. Besonders gilt das von dem Hauptwerk, der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794). Weit besser eignen sich zur Einführung in Fichtes System die beiden Einleitungen von 1797 und der „Sonnenklare Bericht“.

3. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre und ihre Methode zeigen gewissermaßen das gleiche Gesicht. Jener betrifft nicht ein Sein, sondern eine Handlung, diese aber bewegt sich nicht in festen begrifflichen Resultaten, sondern alles Erbrachte wird ihr unter der Hand wiederum problematisch und widersprechend; alles fluktuiert, tendiert über sich hinaus, die Begriffe selbst werden fließend. Dieselbe Dynamik beherrscht hier Methode und Inhalt. Das natürliche Bewußtsein kann sich keine Funktion ohne funktionierendes Subjekt denken, keine Tätigkeit ohne Täter, kein Fortschreiten ohne Fortschreitendes und vorhandene Stufen, über die fortgeschritten wird. Und die meisten philosophischen Systeme nehmen dieses naive Postulat unbesehen auf und lassen es als den Gedanken der Substanz den ersten Platz einnehmen. Kant machte in seiner funktionalen Auffassung des Bewußtseins einen bedeutsamen Schritt auf die Überwindung dieser Weltansicht zu. Bei Fichte wird sie bewußt überwunden und in ihr Gegenteil umgekehrt; es gibt die reine Funktion ohne Substrat, und sie ist die Grundlage von allem. Alles Sein ist sekundär gegen die Handlung, es entsteht erst in ihr als ihr Produkt. Nur das Sein der Handlung selbst macht eine Ausnahme, dieses aber ist nicht substantielles Sein, also nicht Sein im gewöhnlichen Sinne. Das Ich ist nichts außer der Tathandlung, es besteht in ihr. Nicht ein seiendes Ich läßt die Handlung hervorgehen, sondern in der seienden Handlung erst entsteht das scheinbar Substrathafte, das Ich. Darin liegt der Gegensatz des Fichteschen Ausgangspunktes zum cogito ergo sum des Descartes.

Die dialektische Methode nun erweitert diesen Gedanken vom ersten Ausgangspunkte aus auf alle weiteren Schritte. Alles, was aus der Urfunktion hervorgeht, behält deren funktionalen Charakter an sich und

erweist sich als bloßes Übergangsglied in einem großen Zusammenhang, der sich zuletzt wiederum als der der ursprünglichen Tathandlung erweist. In diesen Kreislauf ist der Aufbau der Wissenschaftslehre vorgezeichnet. Ihn in seine Stufen auseinanderzulegen, ist die Aufgabe der Dialektik.

Das exemplum crucis dieser Aufgabe ist aber gleich im nächsten Schritt enthalten: wie kommt das Ich zum Bewußtsein eines Nicht-Ich, wie entsteht dem Ich die Sphäre der Außenwelt, der Objekte und des Wirklichen, die für alles erkennende Bewußtsein den Charakter der Gegebenheit trägt? Der sachliche Schwerpunkt der Philosophie mag noch so sehr im praktischen Teil liegen, das erste und schwierigste Problem, das sie zu lösen hat, um überhaupt erst dahin zu gelangen, liegt doch im theoretischen Teil. Gerade für einen dynamisch-ethischen Idealismus wie den Fichteschen muß hier die Hauptklippe liegen. Die beiden Grundprobleme, Sein und Handlung, stehen von vornherein antinomisch zueinander, und mit ihnen die zugehörigen Gebiete, das des Erkenntnisproblems und das des Freiheitsproblems. Das Weltbild der älteren metaphysischen Systeme ging durchweg von einem Sein aus und sicherte sich dadurch das Erkenntnisproblem; das Freiheitsproblem aber ließ sich von solcher Position aus nicht bewältigen. Kants Primatgedanke bedeutet hier eine Umwälzung, und Fichte stellt ihn im ersten Grundsatz an die Spitze des Systems. Indem er das selbständige Sein zugunsten der primären Handlung verwirft, sichert er sich gleich beim ersten Schritt die Lösung des Freiheitsproblems. Aber das Seinsproblem ist damit nicht gelöst; und die ganze Schwierigkeit fällt nunmehr auf den zweiten Schritt. Die ganze Disposition ist so getroffen, daß sie wohl die freie Initiative des praktischen Bewußtseins, aber nicht ebenso unmittelbar die Gegebenheit der Gegenstände für das theoretische Bewußtsein rechtfertigt. Das Verhältnis von Freiheitsproblem und Erkenntnisproblem hat sich umgekehrt. Mit der Sicherung des ersteren ist das letztere ins Ungewisse hinausgerückt. Somit liegt der Punkt der wichtigsten Aufschlüsse gerade für die praktisch orientierte Wissenschaftslehre nichtsdestoweniger im theoretischen Problem.

Aber die Lösung dieser Aufgabe muß möglich sein. Das Selbstbewußtsein der Handlung ist nicht zu bestreiten. Wäre nun dieses Selbstbewußtsein ein in sich einfaches Phänomen, so brauchte aus ihm nichts weiter zu folgen. Das ist es aber keineswegs, vielmehr läßt sich an ihm eine ganze Reihe von Bedingungen folgerichtig aufzeigen, ohne die es nicht bestehen kann. Diese Bedingungen herauszuarbeiten, ist Sache

der Dialektik. Dabei ist von vornherein gewiß, daß alles, was sich als Bedingung des Selbstbewußtseins nachweisen läßt, ebenso gewiß besteht, wie es selbst. Gesetzt nun, es ließe sich zeigen, daß das Selbstbewußtsein nicht ohne ein ihm gegenübertretendes Objekt bestehen kann, dieses aber wiederum nicht anders als in einer hervorbringenden Tätigkeit des Ich entstehen kann, so wäre damit in der Tat der Ursprung des Erkenntnisgegenstandes mitsamt allen seinen Teilmomenten und weiteren Bedingungen im Ich erwiesen und damit zugleich das Erkenntnisproblem prinzipiell gelöst.

Diesen Erweis zu führen, unternimmt die Wissenschaftslehre in aller Form. Der erste Grundsatz, der schlechthin unbedingt ist, lautete: „ich bin", oder „das Ich setzt sich selbst". Nun ist die Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst, und mit ihr die Setzung des Ich, nur möglich, wenn zugleich Bewußtsein eines Gegenstandes vorliegt, gegen den das Ich sich abhebt. Das Ich also kann sich selbst nur setzen, wenn es zugleich ein Nicht-Ich setzt. Daher ergibt sich als zweiter, seinem Gehalt nach bedingter Grundsatz die Formel: „Das Ich setzt ein Nicht-Ich." Dieser Satz ist die Antithese zum ersten Grundsatz und spricht das Prinzip des Idealismus aus. Ein Nicht-Ich ohne Ich, ein Objekt ohne Subjekt ist ein Unding. Der Gegensatz gegen ein Subjekt gehört zum Wesen des Objekts. Sofern aber das Objekt kein selbständiges, sondern ein vom Subjekt gesetztes ist, bleibt es auch dem Subjekt immanent; d. h. „das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich".

Somit setzt das Ich zugleich sich selbst und das Nicht-Ich. Damit setzt es Widersprechendes in seiner eigenen Sphäre, denn Ich und Nicht-Ich heben einander auf. Der Widerspruch ist zu lösen. Das ist nur möglich durch gegenseitige Einschränkung beider Setzungen, d. h. durch beiderseitige teilweise Aufhebung. Das drückt der dritte, seiner Form nach bedingte Grundsatz aus in der Formel: „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." Die Bewußtseinssphäre teilt sich in Subjekt und Objekt auf. Die Aufteilung aber ist zugleich Vereinigung, Synthese beider. Subjekt und Objekt kommen ohne einander nicht vor. Sie sind als Urgegensatz im Selbstbewußtsein enthalten, und alles Bewußtsein, ob praktisch oder theoretisch, setzt ihre polare Bezogenheit als Grundstruktur schon voraus.

Löst man die gegenseitige Einschränkung, die im dritten Grundsatz gesetzt ist, in ihre beiden Bestandteile auf, so ergibt sich ein doppelter Sinn: 1. die Beschränkung des Nicht-Ich durch das Ich, 2. die Be-

schränkung des Ich durch das Nicht-Ich. Da aber alle Beschränkung zugleich den Sinn einer positiven Bestimmung hat (omnis negatio est determinatio), so resultieren zwei weitere positive Sätze als Kehrseiten des Grundsatzes: 1. das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, und 2. das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich. Im ersteren Falle ist das Ich aktiv tätig an seinem Objekt, im letzteren aber ist es leidend oder empfangend dem Objekt gegenüber. Beides aber durch seine eigene Setzung. Das erstere Verhalten des Ich nennen wir Handlung, das letztere Erkenntnis; mit jener beschäftigt sich der praktische, mit dieser der theoretische Teil der Wissenschaftslehre. Nun setzt aber alles praktisch handelnde Verhalten des Subjekts schon die Welt der Objekte und ein erkennendes Verhalten des Subjektes zu ihnen voraus. Daraus folgt, daß in der Wissenschaftslehre das praktische Problem zunächst gegen das theoretische zurücktreten muß.

Die Grundlage des theoretischen Wissens ist also der Satz: das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich. Darin liegt sogleich eine neue Schwierigkeit. Wie kann das Ich vom Nicht-Ich bestimmt werden, wenn doch alle Tätigkeit die des Ich ist, alle Bestimmung also nur vom Ich ausgehen kann? Alle Realität des Objekts ist ursprünglich in ihm beschlossen. Wie also kann ein Objekt das Ich affizieren? Die Tätigkeit des Nicht-Ich muß vielmehr letzten Endes Tätigkeit des Ich sein. Da nun aber die Tätigkeit des Nicht-Ich eine Einschränkung des Ich bedeutet, so kann es sich hier im Grunde nur um eine Selbstbeschränkung der Tätigkeit des Ich handeln. Seine Bestimmung durch das Nicht-Ich ist Selbstbestimmung, sein Affiziertwerden durch das Objekt ist Selbstaffektion. Wie das Ich zu dieser Selbstbeschränkung kommt, wieso sie aus seinem Wesen notwendig ist, darauf hat die theoretische Betrachtung keine Antwort. Diese Frage bleibt der praktischen Wissenschaftslehre vorbehalten.

Um so mehr muß es die theoretische Betrachtung mit der Frage aufnehmen, wie die Selbstbeschränkung des Ich möglich ist. Und dazu muß gezeigt werden, wie sie die Form eines passiven Bestimmtwerdens durch das Nicht-Ich annehmen kann. Die Frage, bei der wir hiermit stehen, ist das große Rätselproblem des Erkenntnisstoffes. Einem Stoff gegenüber ist das erkennende Bewußtsein rezeptiv. Wurzelt nun der Stoff im Ansichsein der Dinge, wie Reinhold wollte, so ist die Selbsttätigkeit des Subjekts absolut aufgehoben und die idealistische Position preisgegeben. Hält man aber am ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre

fest und läßt den Stoff in der Tätigkeit des Subjekts wurzeln, in der nach Kant ohnehin die ganze Reihe der Formen wurzelt, so fragt es sich, wie es kommt, daß das Subjekt als erkennendes hinterher diese Tätigkeit in seinen eigenen Produkten verkennt und die letzteren für äußere, gegebene, an sich seiende Objekte hält. Denn das tut es unentwegt; der naive Realismus der Objekte ist ja der charakteristische Standpunkt des natürlichen Menschenverstandes. Leugnen kann die Philosophie die allgemeine Tatsache dieses Standpunktes nicht; sie kann sie nur verarbeiten, deuten und im Sinne eines höheren idealistischen Standpunktes verstehen lernen. Kant hatte das Vorbild solcher Verarbeitung geliefert, indem er den empirischen Realismus grundsätzlich in den transzendentalen Idealismus hineinnahm. Aber das Restproblem des Erkenntnisstoffes hatte er dabei nicht bewältigt. Bei Reinhold zeigte sich dieser Krebsschaden ins Riesige vergrößert. Maimon und Beck halten ihm die strenge Forderung einer idealistischen Lösung entgegen. Fichte aber gibt diese Lösung wirklich, indem er den Faden der Untersuchung streng an die gegebenen Ansatzpunkte des Problems anknüpft.

Hinter aller Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich, die immer ein Tun auf der einen Seite und zugleich ein Leiden auf der anderen bedeutet, muß eine ursprüngliche, unabhängige Tätigkeit gesucht werden, der gar kein Leiden entspricht. Sie kann gemäß den Voraussetzungen nur auf der Seite des Ich liegen; denn das Ich ist der Inbegriff aller Tätigkeit. Dennoch muß sie so beschaffen sein, daß das erkennende Subjekt sie auf der Seite des Nicht-Ich sucht, d. h. sie für eine vom Objekt ausgehende Bestimmung des Subjekts hält. Das Nicht-Ich darf nicht Realgrund des im Ich gesetzten Leidens *sein*, es muß aber nichtsdestoweniger als ein solcher Realgrund (als das Affizierende) vorgestellt werden. Anders gesagt, das Objekt als affizierender Realgrund darf nicht Ding an sich, sondern nur eine notwendige Vorstellung des Ich sein. Das Ich selbst also muß die Vorstellung eines von ihm unabhängigen Nicht-Ich mit innerer Notwendigkeit hervorbringen. Ein solches Vermögen des Ich kann nur in der oben bezeichneten unabhängigen Tätigkeit desselben liegen. Daher bezeichnet Fichte diese Tätigkeit als das Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, oder als produktive Einbildungskraft. Unabhängige Tätigkeit muß notwendig produktiv sein. Soll sie aber zugleich auf Objekte gehen, so kann das nur heißen, daß sie dieselben produziert. Nun bedeutet aber das Objekt die Vorstellung eines vom Ich unabhängigen Seins. Folglich ist produktive

Einbildungskraft als Erzeugung von Objekten nur möglich, wenn das Bewußtsein nicht gleichzeitig auf sie reflektiert. In der Reflexion auf die Tätigkeit wird nämlich das Erzeugnis derselben als Erzeugnis des Ich erkannt. Diese Erkenntnis erbringt freilich die Wissenschaftslehre, indem sie durch ihre Problemanalyse die produktive Einbildungskraft zum Bewußtsein bringt. Aber diese Reflexion auf die Tätigkeit ist ausschließlich Sache der Philosophie. Das natürliche Bewußtsein kennt sie nicht. Darum weiß es nicht um die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft und muß deren Erzeugnisse mit voller Notwendigkeit für ansichseiende Gegenstände halten. So allein ist es möglich, daß das Nicht-Ich als Realgrund der Bestimmung des Ich vorgestellt wird, während in Wirklichkeit das Ich dieser Realgrund ist. So ist Affektion des Subjekts durch das Objekt möglich, unbeschadet der restlosen Autonomie des tätigen Ich. So löst sich das vielumstrittene Problem des Stoffes als eines dem Bewußtsein gegebenen, ohne daß die idealistische These sich an ihm aufhebt. Die Gegebenheit des Stoffes ist nichts anderes als die notwendige Vorstellung solcher Bestimmtheiten des Objekts, auf deren Entstehung aus der produktiven Tätigkeit des Ich das Bewußtsein nicht reflektiert.

Die Lehre von der produktiven Einbildungskraft darf mit Recht als das Meisterstück der Wissenschaftslehre gelten. Die Deduktion, in welcher Fichte sie entwickelte (die Synthese E der „Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre"), gehört wohl zu dem Schwerstverständlichen, was je geschrieben worden ist. Fichte ringt hier mit dem entscheidenden Problem des Idealismus, mit der Aufgabe restloser Auflösung des Erkenntnisgegenstandes in Funktionen des Subjekts, und er bewältigt es dank der rücksichtslosen Konsequenz seiner Methode. Er gelangt dadurch zu dem einheitlichsten und folgerichtigsten idealistischen Weltbilde, das die Geschichte der Philosophie kennt. Aber seine Formulierungen lassen an Klarheit und Übersichtlichkeit manches zu wünschen übrig. Und so ist es wohl verständlich, daß sein Gedanke erst eines Interpreten bedurfte, um richtig gewürdigt zu werden. Dieser Interpret wurde Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus" (1800), der an Stelle der „nichtreflektierten Tätigkeit des Ich" die durchsichtigere und glücklichere Formel der unbewußten Produktion setzte (vgl. unten III. Abschnitt, 3). Der Sache nach freilich meint Fichte dasselbe; denn deutlich tritt in den einschlägigen Deduktionen der Wissenschaftslehre der Gedanke hervor, daß es überhaupt nicht zum Wesen ursprünglicher

Tätigkeit gehört, daß auf sie reflektiert werde. Erst die Dialektik des Philosophen reflektiert auf sie und vollzieht nun mit Bewußtsein, was das Ich ursprünglich nur mit Notwendigkeit vollzieht. Darin freilich liegt deutlich die Anerkennung, daß das Bewußtsein mitsamt seinem Inhalt und dessen rätselvollem Stoffelement sich über einem Gefüge von Funktionen des Subjekts erbaut, die es selbst keineswegs durchschaut, oder gar beherrscht, von denen es vielmehr vollkommen beherrscht und bis ins kleinste bestimmt wird. In dieser Bestimmtheit wurzelt das theoretische Verhältnis des Subjekts zu seinem Gegenstande, wie das natürliche Bewußtsein es auffaßt: der Gegenstand ist bestimmend, tätig, affizierend, das Subjekt ist rezipierend, leidend, unfrei. Dieses Verhältnis macht den Schein des Ansichseins am Gegenstande aus. Und dieser Schein war zu erklären. Hier ist er idealistisch erklärt: die philosophische Reflexion entdeckt hinter der Gegebenheit eine Spontaneität des Subjekts, die diesem selbst verborgen bleibt. — Hier erst rechtfertigt sich der Grundsatz des theoretischen Wissens in seiner ganzen Tragweite: „Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich". Was das Ich hier setzt, ist freilich das Ansichsein des Nicht-Ich; aber dieses Ansichsein ist eben doch nur ein durch das Ich „gesetztes"; also kein letztgültiges, absolutes Ansichsein, sondern nur ein solches *für* das theoretisch begrenzte und seine autonome Grundlage nicht durchschauende Bewußtsein. —

Im weiteren Verfolg der theoretischen Wissenschaftslehre (dargelegt im „Grundriß" 1795) sucht Fichte den stufenweise gegliederten Aufbau der Erkenntnis zu geben. Er schlägt dabei den umgekehrten Weg wie bisher ein, indem er von der produktiven Einbildungskraft als Grundvermögen ausgeht und zeigt, wie die Reflexion sich nach und nach ihrer bemächtigt und sie schließlich bewußt durchschaut.

Im Begriff des Ich liegt schon die Reflexion auf sich selbst. Was es durch sich ist, muß es auch „für sich sein"; was seine spontane Produktivität hervortreibt, muß es auch als sein Eigenes erkennen. Das ist nun offenbar in der unabhängigen Produktionskraft nicht der Fall. Sie ist ein blindes Hinausschießen ins Leere, eine unbegrenzte Tätigkeit ohne Fürsichsein. Soll sie etwas „für" das Ich werden, so muß ihr etwas anderes entgegenwirken, was sie begrenzt und in sich selbst, also gegen ihren Ursprung hin, zurückbiegt. Das Entgegenwirkende muß also notwendig die Form der Reflexion (Rückbiegung) haben. Vermöge der Reflexion begrenzt das Ich seine Tätigkeit, kommt zu sich und findet sich,

indem es sich fühlt. Zum Bewußtsein kommt hierbei nur das Reflektierte (in diesem Fall die ursprüngliche Tätigkeit), nicht die Reflexion selbst. Daher kann das auf diese Weise vom Ich Gefundene und Gefühlte nicht als Hervorgebrachtes erkannt, sondern nur als von außen Gegebenes „empfunden" werden. Auf dieser Stufe also ist das Bewußtsein Empfindung, das reine, noch nicht objektiv geformte „Insichfinden" des Ich.

Die Reflexion aber geht weiter. Wie vorhin gegen die Urtätigkeit selbst, so richtet sie sich jetzt auf das erste Reflexionsprodukt, die Empfindung. Dabei bringt sie das Bewußtsein der Begrenzung des Ich zustande. Da aber die letztere, wenn sie nicht als Selbstbegrenzung durchschaut wird, notwendig die Form eines Nicht-Ich haben muß, so bedeutet diese zweite Reflexion offenbar Anschauung, d. h. das unmittelbare Bewußtsein des Gegenstandes als eines äußeren, ein Bewußtsein der Abhängigkeit des Ich und des vom Nicht-Ich ausgeübten Zwanges.

Indem das Ich aber weiter auf die Anschauung reflektiert, unterscheidet es die Anschauung von ihrem Gegenstande; und da in diesem Verhältnis der Gegenstand als das Bestimmende, das Ich aber als das Abhängige aufgefaßt wird, so muß ihm die Anschauung als bewirkt durch den Gegenstand, d. h. als Abbild, der Gegenstand selbst aber als Vorbild erscheinen. In dieser Antithese kommt das natürliche Dingbewußtsein mit seinem charakteristischen Index der Realität zustande. Es ist die Stufe, auf der das entwickelte, aber noch naive Bewußtsein sich als Glied einer wirklichen Außenwelt vorfindet. Dieser Erkenntnisstufe gehört die grundlegende Unterscheidung von Ding und Dingvorstellung, Objekt und Subjekt, Realität des Außerbewußten und Idealität des Innerbewußten an. Bedenkt man aber, daß ursprünglich doch die Tätigkeit des Ich das Nicht-Ich hervorgebracht hat, so finden wir hier das Sonderbare, daß das Ich in der dem Objekt nachgeformten Vorstellung zum zweitenmal eben das produziert, was es tatsächlich schon einmal produziert hat, also gleichsam das Nachbild seines eigenen Produktes. Darin aber, daß dem so ist, liegt gerade das Eigentümliche der Vorstellung. Sie ist Reproduktion des bereits Produzierten. Und diese Reproduktion ist möglich, weil die Anschauung um die ursprüngliche Produktion nicht weiß, sondern ihr Produkt für ein ansichseiendes Reales hält. Sie reflektiert nicht auf die Entstehung des Dinges, sondern nur auf seine fertige Beschaffenheit. Daß das Ding im Grunde nichts anderes ist als das in seine Anschauung aufgegangene Ich, ahnt sie nicht, denn

sie durchschaut sich selbst nicht, reflektiert nicht auf sich. Darum kann das Ich hier in freier Reflexion (also bewußt) reproduzieren, was es mit Notwendigkeit, aber ohne Reflexion (also unbewußt) produziert hat. Darin liegt die Lösung des Realitätsproblems, die einzige, die auf idealistischer Grundlage möglich ist. Sie bedeutet bezeichnenderweise nicht die Verwerfung der alten Abbildtheorie, sondern gerade ihre Rechtfertigung. Nur fällt die Schwierigkeit fort, die diese Theorie in jeder anderen Fassung an sich zeigt. Das große Rätsel der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand löst sich hier sehr einfach, weil der Reproduktion bereits durch die Produktion der Weg vorgezeichnet ist. Das Nachbild in der Vorstellung kann das Vorbild des Gegenstandes gar nicht verfehlen, weil beide letzten Endes in der gleichen Funktion des Ich entstehen. Unterschieden sind sie nur durch die Reflexion.

Wie die Einbildungskraft der wahre Realgrund der Empfindung, Anschauung und Vorstellung ist, so läßt sie sich auch als Realgrund derjenigen Formen nachweisen, in denen die Vorstellung sich bewegt, der Kategorien und Anschauungsformen. Nach den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre läßt sich das jetzt ohne weiteres vorwegnehmen. Da die Einbildungskraft eine Mannigfaltigkeit von Dingen hervorbringt, die in objektiven Beziehungen des Nebeneinander und Nacheinander stehen, so bedürfen sie einer Sphäre, in der sie sich disponieren können, sowie einer Folge, in der sie einander ablösen können. Die Formen dieser Sphäre und dieser Folge können nur Formen derselben Anschauung sein, die auch den Inhalt der Mannigfaltigkeit enthält. Zugleich aber müssen sie mit ihr denselben Ursprung haben; und dieser liegt einzig in der produktiven Einbildungskraft. So wahr also Raum und Zeit Anschauungsformen sind, müssen sie von der Einbildungskraft hervorgebracht sein, nicht als leere Rezeptakel, die auch ohne Inhalt bestehen würden und vor allem Inhalt vorhergingen, sondern zugleich mit dem Inhalt, als dessen Prinzipien der Anordnung, von derselben Urkraft hervorgetrieben.

Ebenso sind die Kategorien nicht Begriffe, die erst hinterher auf den vorgegebenen Stoff angewendet würden (ein Vorurteil, gegen das sich Kants Formulierungen nicht genügend zu wahren gewußt haben), sondern Formungen, die den Stoff von Anbeginn durchsetzen, ohne die er auch gar nicht Stoff ist. In den Verstand kann nichts kommen, was nicht schon in der Einbildungskraft enthalten wäre. Nicht der Verstand also schreibt der Natur die Gesetze vor, sondern die Einbildungskraft.

Täte es der Verstand, so müßte gleichzeitig mit der Anwendung der Kategorien auch auf ihren Ursprung im Ich reflektiert werden. Dann aber müßte das Ich seine Spontaneität in ihnen durchschauen und könnte sie nicht naiverweise dem Nicht-Ich als dessen ansichseiende Bestimmtheiten zuschreiben. So hat denn Hume ganz recht, wenn er die Kausalitätskategorie als Ausgeburt der Imagination hinstellt und ihr deswegen die Geltung für Dinge an sich abstreitet. Aber er irrt sich, wenn er die Kausalzusammenhänge der Objekte deswegen für Täuschung erklärt. Hume hat nur halbe Arbeit gemacht; er durchschaute wohl den subjektiven Ursprung der Kategorie, aber nicht den der Objekte, die als unter ihr stehend vorgestellt werden. Entspringen diese Objekte nämlich derselben Subjektstätigkeit wie die Kategorie, so ist deren Anwendung auf sie nicht nur rechtmäßig, sondern auch notwendig; oder richtiger, die Objekte bestehen dann gar nicht ohne die Kategorie, kommen erst mit ihr und von ihr geformt zustande. Und die skeptische Bemängelung der Kategorie ist dann eine ebenso vollständige Verkennung des Sachverhalts, wie ihre dogmatische Hypostasierung. Wäre nur die Objektvorstellung subjektiven Ursprungs, das Objekt aber Ding an sich, so behielte Hume recht. Ist das Objekt aber Produkt der Einbildungskraft und die Vorstellung Produkt der Reflexion, so gilt die Kategorie nicht von der Vorstellung allein, sondern auch von ihrem Vorbilde, dem Objekt. Und darin besteht die Objektivität der Kategorie.

Die Vorstellung ist Produkt der reproduzierenden Einbildung. Reflektiert nun das Ich auf diese letztere, so fixiert es die Vorstellung zum Begriff und erhebt sich selbst zur Verstandestätigkeit. Auf dieser Stufe entfernt sich das Bewußtsein wieder von der Gegebenheit des Objekts, erhebt sich über sie durch die Fähigkeit der Abstraktion — denn nur der konkrete Einzelfall ist gegeben — und gewinnt dadurch Bewegungsfreiheit ihm gegenüber. Diese Freiheit dokumentiert sich in der Urteilskraft, welche in der Verbindung und Trennung der Merkmale sich willkürlich auf bestimmte Objekte hin- oder von ihnen abwenden kann. Denn wo das Ich beliebig vom Gegebenen abstrahieren kann, da kann es auch von allen Objekten überhaupt abstrahieren. Dank dieser absoluten Abstraktion entdeckt es schließlich hinter aller Objektivität stehend sein eigenes Wesen, seine eigene freie Tätigkeit, die alles jenes erst hervorgebracht hat. Hier in der Vernunft erreicht die Reflexion ihre höchste Stufe, indem sie sich auf das Ich selbst richtet und so zum Selbstbewußtsein wird. Und dieses Selbstbewußtsein bedeutet nun nicht bloß ein formales Innewerden des Ichpunktes, die Rückkehr zu sich selbst, sondern zugleich auch die Selbstdurchsetzung des ganzen theoretischen Bewußtseins als das System seiner Funktionen. Während auf den niederen Stufen der Reflexion aller Inhalt vom Nicht-Ich herzurühren schien, und dieses daher als Ansichsein dem empfangenden Ich gegenüberstand, begreift das Ich als Vernunft, daß ihm von außen gar nichts gegeben werden konnte, weil es selbst alle Tätigkeit und alles Geben ist; es begreift, daß vielmehr das Nicht-Ich sein eigenes Produkt, seine Setzung ist, und daß es in seiner theoretischen Einstellung sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich gesetzt hat. Diese Setzung hebt das Ich in der Vernunft wieder auf, und damit langt das Bewußtsein auf dem Standpunkt des Philosophen an, der eben in der Wissenschaftslehre dabei ist, die lange Reihe notwendiger Täuschungen des naiven Bewußtseins aufzudecken.

4. Die praktische Wissenschaftslehre.

Fichte selbst bezeichnet den praktischen Teil der Wissenschaftslehre als Hauptteil, der die wichtigsten Aufschlüsse über das Ganze enthalte. Der theoretische Teil bildet zwar ein abgerundetes System, das wohl auch für sich Geltung haben könnte. Aber er ermangelt der Begründung für seine wichtigste Voraussetzung, für die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung des Ich durch die Setzung des Nicht-Ich. Wie diese Selbstbeschränkung möglich sei, hat der theoretische Teil gezeigt. Aber warum sie überhaupt stattfindet, konnte er nicht zeigen. Die theoretische Betrachtung kann das Wesen der Urtätigkeit des Ich nicht erschöpfen, weil diese ihr selbst als hervorbringende Kraft zugrunde liegt. Nur Reflexion könnte auf sie zurücklenken, aber Reflexion beleuchtet nie ihre eigene Tätigkeit, sondern immer nur die niederen Stufen. Somit muß in der Selbstdurchleuchtung des theoretischen Bewußtseins notwendig ein Restbestand bleiben. Auch die Tatsache der intellektualen Anschauung des Ich als reiner Tätigkeit im ersten Schritt der Wissenschaftslehre ändert hieran nichts. Wohl wird dort die Urtätigkeit erfaßt, aber grade dort hat ja die Beschränkung, die zum theoretischen Gesichtspunkt führte, noch nicht eingesetzt. Dort befinden wir uns noch in dem weiteren Felde der praktischen Einstellung. Und eben diese ist es, zu der jetzt der Übergang gemacht wird.

Was sich aus dem theoretisch beschränkten Ich nicht herleiten läßt, kann deswegen sehr wohl aus dem unbeschränkten, absoluten Ich folgen.

Dieses spaltete sich gleich zu Anfang in das theoretische und das praktische. Im ersteren setzte sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich, im letzteren als seinerseits das Nicht-Ich bestimmend. Was in der ersten Setzung nicht enthalten ist, muß notwendig in der zweiten enthalten sein. Denn es gibt keine dritte. Läßt sich nun der Anstoß zur Hemmung der Urtätigkeit durch das Nicht-Ich aus der zweiten Setzung des Ich erklären, so ist damit zugleich das praktische Ich dem theoretischen übergeordnet und somit die Kantische Forderung des Primats der praktischen Vernunft durchgeführt. Daß diese Lösung der Frage möglich ist, läßt sich jetzt a priori einsehen. Daß ein Nicht-Ich Realität für das Ich habe, beruht auf Setzung dieser Realität durch das Ich. Nichts also kann das Ich hindern, sich gleichwohl als bestimmend der gesetzten Realität gegenüberzusetzen, d. h. seine eigene erste Setzung zu überschreiten. Die Frage ist nur: was veranlaßte das absolute Ich, sich überhaupt diese Realität entgegenzusetzen, die es gemäß seiner unbegrenzt tätigen Natur doch wieder überschreiten, also wenigstens partial aufheben muß? Welchen Sinn hat die vorläufige Beschränkung seiner selbst, die doch kein müßiges Spiel sein kann? Mit anderen Worten, warum wird das im Grunde praktische Ich überhaupt vorerst theoretisch?

„Das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich," das ist der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre. Aus ihm muß die Lösung der Frage zu gewinnen sein. Bestünde das praktische Verhalten des Ich einfach in der reinen Tätigkeit, die widerstandslos ins Unendliche ginge, so fiele das praktische Ich mit dem absoluten Ich zusammen, und dann wäre an eine Erklärung der Selbstbeschränkung von hier aus nicht zu denken. Das aber ist nicht der Fall. Praktisches Verhalten, Handlung, Wirken ist nicht unbeschränkte Produktion, sondern ein Einwirken auf etwas. Seine Tätigkeit ist Streben, Streben aber ist ein Überwinden. Nun läßt sich überwinden nur, wo ein Widerstand ist, streben nur, wo ein Widerstreben, eine Hemmung, kurz wo ein Gegenstand ist, an dem sich etwas erstreben läßt. Der Gegenstand aber entsteht dem theoretischen Ich in seiner Setzung des Nicht-Ich als eines Bestimmenden, Realen. Die Entgegensetzung ist also Bedingung des Strebens. Das absolute Ich muß theoretisch werden, um praktisch zu sein. Es muß sich die Welt der Gegenstände erst erschaffen, an deren Widerstand es handelnd werden soll.

Das Wesen des Ich besteht darin, daß es alles, was es ist, für sich

ist. Die Urtätigkeit, die das Wesen des absoluten Ich ist, kann also nicht darin bestehen, zentrifugal vom Ich aus ins Unendliche zu gehen, um sich sinn- und planlos zu verlieren; sie kann, was sie ist, nur dann für das Ich sein, wenn sie irgendwie in sich selbst zurück reflektiert wird. Also liegt der Grund des Anstoßes und der Hemmung in der Reflexion, die ihrerseits vom Wesen des Ich selbst gefordert ist. Aber die Hemmung darf die Tätigkeit nicht vernichten. Denn die Tätigkeit des Ich ist unbegrenzt und muß über jedes Hemmnis wieder hinwegschreiten, jeden Widerstand überwinden. Das ist charakteristisch für das praktische Verhalten. Aber dieses unbegrenzte Hinwegschreiten über Hemmnisse ist ausschließlich Sache des Strebens, nicht des Schaffens, Erfüllens oder Erreichens. Das Unendliche ist nicht eine Eigenschaft der Tätigkeit, sondern ihr Ziel, ihre Idee; das Unendliche ist niemals real da, niemals seiend, sondern ewig seinsollend. Dem Sollen als solchem aber gibt es keine Grenze. Sofern nun das Ziel für das Streben den Charakter eines Gegenstandes hat, so ist eben der Gegenstand des Strebens selbst ein unendlicher, ewig unerfüllter. Das absolute Ich freilich „ist" unendlich. Das theoretische ist endlich, wie sein von ihm selbst gesetztes Objekt. Das praktische Ich aber „soll" unendlich sein; sein Objekt ist ein ideales unendliches Objekt. Nur ein unendliches Objekt kann Gegenstand eines Strebens sein, das sich an der Begrenztheit seiner Aufgabe nicht selbst aufheben soll. Nur ein endliches Objekt aber kann es sein, das einem solchen Streben entgegensteht. Denn nur ein endliches Gebilde kann überwunden werden. Das Widerspiel des bedingenden praktischen und des bedingten theoretischen Ich kehrt genau wieder in dem Verhältnis des idealen unendlichen und des realen endlichen Objekts. Gegenstand eines unendlichen Sollens kann nur die Realisation eines unendlichen Idealen sein; und diese kann nur den Weg über die Aufhebung eines endlichen Realen nehmen. Freilich muß das Reale dann auch wirklich aufhebbar sein; d. h. es darf kein absolutes, ansichseiendes Reales sein, sondern nur ein gesetztes. Eben das aber ist es, was die theoretische Wissenschaftslehre erwiesen hat: es gibt gar nicht die absolute, sondern nur die gesetzte Realität von Objekten.

Diese Deduktion des theoretischen Ich aus dem praktischen, die den systematischen Kernpunkt der ganzen Wissenschaftslehre ausmacht, und die nichts Geringeres bedeutet als die Ableitung des „realen" Erkenntnisgegenstandes aus dem Subjekt, ist einem Mißverständnis ausgesetzt,

das ihre Bedeutung vollkommen untergräbt. Es scheint, als beruhe sie auf einer plump teleologischen Ausdeutung der Bewußtseinstatsachen. Das Ich soll praktisch sein, soll streben, und das ist nur möglich, wenn es sich zuvor die Welt der Gegenstände erschafft. Die letztere spielt dann die Rolle des Mittels zum Zweck des Strebens. Dann ist die Deduktion hinfällig. Aus dem Sollen folgt niemals ein Sein, also auch nicht das Mittel zum Sein. Das Ich könnte ja sehr wohl streben sollen, es aber nicht können, und also gar nicht streben. Die Welt der Gegenstände wäre dann auch nur als seinsollende deduziert, und nicht als seiende, was offenbar dem Erkenntnisproblem keineswegs genügte. Diese teleologische Deutung Fichtes ist heute weit verbreitet, und es kann nicht geleugnet werden, daß Fichte ihr in einigen wenigen Wendungen Vorschub geleistet hat. Dennoch kann es für denjenigen, der unbefangen auf das Ganze der Wissenschaftslehre hinblickt, keinem Zweifel unterliegen, daß dieses nicht Fichtes Meinung ist. Gegen die populär-teleologische Deutung der Naturphänomene spricht er sich selbst aufs entschiedenste aus, obgleich er ihnen eine ganz ähnliche Deduktion zuteil werden läßt. Sollte er wirklich gerade im Kernpunkt seines Systems in den gerügten Fehler verfallen sein? Nichts liegt seiner Denkweise ferner als das. Die Deduktion ist auch nicht mißzuverstehen, wenn man den strengen Sinn seiner Methode festhält, welche bei aller Verwicklung der Probleme das Schema des Schlusses vom Bedingten auf die Bedingung nie verläßt. Freilich „soll" das Ich streben; aber es strebt auch wirklich. Denn nicht die Unendlichkeit des Objekts ist der Urquell des Strebens, sondern die ursprüngliche Tätigkeit des absoluten Ich. Und diese ist uns gewiß durch die intellektuale Anschauung. Die unendliche Aufgabe ist nur die ideale Form seines Zieles. Und von einer solchen Form des Zieles läßt sich ohne alle teleologische Zweideutigkeit sprechen, weil ein Streben, von dessen Vorhandensein man sich unmittelbar überzeugen kann, eben doch eine Richtung haben muß und durch diese auch charakterisiert werden kann. Alle Angabe der Richtung ist Bezeichnung des Zieles. Das Ich i st Tathandlung, und aus diesem seinem Grundcharakter folgt das Streben mit Notwendigkeit. Aus dem Streben aber folgt alles, was seine Vorbedingung ist, mit gleicher Notwendigkeit. Nicht Mittel zum Zweck ist die äußere Welt der Dinge, sondern Bedingung des Strebens. Nicht um praktisch zu sein, muß das Ich theoretisch werden; sondern weil es praktisch ist, muß es auch theoretisch sein. Weil es wirklich ist als strebendes, muß es notwendig

die Welt der Dinge als Realität gesetzt haben. Aber kein Zweckverhältnis liegt hier zugrunde, sondern ein einfaches Bedingungsverhältnis (ein Notwendigkeitsverhältnis). Daß hingegen Handlung, Streben und praktisches Verhalten überhaupt ihrerseits die Form der Zwecktätigkeit zeigen, hat mit diesem Verhältnis nichts zu tun. Das ist eine innere Angelegenheit des praktischen Verhaltens, dessen besondere Struktur sich weder auf seine Bedingung noch auf sein Abhängigkeitsverhältnis von ihr übertragen läßt. —

Von dem gewonnenen Begriff des Strebens aus entwirft die praktische Wissenschaftslehre ein System der Triebe, das auch auf das theoretische Ich zurückgreift. Streben und Gegenstreben halten sich dynamisch das Gleichgewicht. Das Ich fühlt sein Streben am Gefühl seiner Grenze; es fühlt den Trieb als Kraftgefühl, die Hemmung aber als Ohnmacht. Da das Streben aber reale Dinge voraussetzt, so muß der Trieb zunächst auf Schaffung derselben ausgehen. Er tut das als Reflexionstrieb, der seinem Inhalt nach Vorstellungstrieb ist. Dieser Trieb erhebt das Ich auf die Stufe der Intelligenz. An diesem Punkte erweist sich Fichtes Lehre als entschiedener Voluntarismus. Das Erkenntnisvermögen ist abhängig von der Triebnatur des Subjekts, nicht umgekehrt. Nicht die Vorstellung bestimmt den Willen (im weiten Sinne), sondern der Wille die Vorstellung. Durch diese Umkehrung des in den philosophischen Systemen hergebrachten Verhältnisses bricht Fichte bewußt mit dem alten Intellektualismus, aus dem auch die Kantischen Formulierungen keinen klaren Ausweg gezeigt hatten. Die Kehrseite dieses Voluntarismus aber ist die große Bedeutung des Gefühls in theoretischer Beziehung. Das Ich „fühlt" sich in der Reflexion begrenzt durch das von ihr geschaffene Objekt; was wir Realität des Objekts nennen, ist daher Gefühlssache. Und hier trifft Fichte mit Jakobi in der gleichen These zusammen: Realität der Dinge kann nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Denn Glaube ist die Gewißheit eines bloß Gefühlten, während Wissen die Reflexion auf die Tätigkeit voraussetzen, diese also durchschauen und so das Realitätsbewußtsein aufheben würde. Dieselbe These hat also nichtsdestoweniger bei Fichte den standpunktlich umgekehrten Sinn wie bei Jakobi. Bei diesem sind die Dinge an sich selbst real, aber nur Glaube gibt ein Bewußtsein dieser ihrer Realität an sich; bei Fichte sind sie nur für das sich begrenzende Ich real, ihre Realität besteht nur im Glauben an sie, an sich aber sind sie Produkte des Reflexionstriebes.

Wie im theoretischen Ich die höheren Stufen der Reflexion die Realität der Dinge wieder aufheben, so tun im praktischen die tieferen Schichten des Strebens ein gleiches. Streben geht im Grunde auf Realisation, es ist Produktionstrieb. Sofern ihm die gesetzte Realität der Dinge hemmend im Wege steht, fühlt es sein Nichtkönnen und ist ohnmächtiges Sehnen. Es kann das Reale nicht einfach fortschaffen, sondern bestenfalls umschaffen; d. h. es muß den Charakter des Stoffes in ihm gelten lassen und kann nur die Form zu bestimmen trachten. Was für das theoretische Ich vollendete Formung war, wird ihm zum Stoff neuer höherer Formungen, für die eben der sich jetzt öffnende praktische Grundcharakter des Ich die neuen Bestimmtheiten mitbringt. Durch diese Einschränkung konzentriert sich der Produktionstrieb auf das Feld der ihm offen stehenden Möglichkeiten, auf die Formgebung oder Formbestimmung und präzisiert sich zum Bestimmungstrieb.

Der letztere zeigt nun bereits die charakteristische Einstellung des praktischen Ich. Handlung ist nicht Schöpfung ex nihilo, sondern bloße Umgestaltung eines Gegebenen und Gestalteten. Das Gegebene wird Mittel; der Handelnde aber gibt den Zweck her, das neue Formprinzip. Bestimmungstrieb ist gehemmter Produktionstrieb. Aber hinter ihm steht eben doch der reine Produktionstrieb, der durch alle Hemmungen immer wieder durchbricht. Da dieser nun im Grunde immer auf Realisation geht, aber sich als Ziel eine andere Realität setzt, als die gegebene (natürliche), so nimmt er als Bestimmungstrieb die Form eines Triebes nach Wechsel an. Dem Wechsel der Objekte aber entspricht in der Tiefe des Ich ein anderer Wechsel, der von Bedürfnis und Befriedigung, Sehnen und Erreichen, Ohnmacht und Erfüllung. In diesem ewigen Widerspiel der Gefühle bewegt sich der innere Wechsel. Nun ist alle Befriedigung, die der Erreichung äußerer, stofflich bedingter Objekte folgt, eine bloß teilweise, die immer wieder in neues Bedürfnis umschlagen muß. Denn die Heterogeneität des Stoffes bleibt in aller höheren Formung als deren Beschränkung fühlbar. In solcher Befriedigung also kann der Sinn des Bestimmungstriebes letztlich nicht liegen. Die wahre Erfüllung kann vielmehr nur in einem inneren Deckungsverhältnis zwischen Trieb und Handlung gesucht werden, also unter Verzicht auf das äußere Deckungsverhältnis zwischen Trieb und Objekt. Oder richtiger, das Objekt des Triebes muß in die Handlung selbst hineingenommen werden, sie selbst muß Objekt des Triebes werden. Das ist aber nur möglich, wenn umgekehrt das Objekt der Handlung kein anderes ist als der Trieb selbst, d. h. wenn der Zweck der Handlung ist, reiner Trieb zu sein. Damit gelangt Fichte auf den genauen Begriff der sittlichen Handlung hinaus. Zweck der sittlichen Handlung ist überhaupt kein bestimmter (äußerer) Gegenstand, kein Erfolg, sondern lediglich, sittliche Handlung zu sein. Diese ist Selbstzweck. Der absolute Trieb — das, was die Kantische Ethik den reinen Willen nennt — ist Trieb um des Triebes willen, ein Trieb, „der sich selbst absolut hervorbringt", sein eigenes Wesen und Urbild realisiert, wie es dem zu Anfang intellektual angeschauten Wesen des Ich entspricht, welches, was es ist, für sich sein muß. Hier erst erfüllt sich diese Urbestimmung des Ich; die Tathandlung ist für sich, indem sie als ihr eigener Zweck erscheint; sie kehrt zu sich selbst zurück mit allem, was sie außer sich hervorgebracht hat. Sie ist auf der Stufe des sittlichen Bewußtseins die Selbsterfüllung des Ich.

Der Kreislauf der Handlungen des Ich schließt sich im Gedanken der Autonomie des absoluten Triebes, im Gedanken eines kategorischen Imperativs der Tathandlung als solcher, und um ihrer selbst willen; man könnte auch sagen im Gedanken der sittlichen Freiheit, wenn das nicht überflüssige Tautologie wäre bei einer Tätigkeit, die von sich selbst zu sich selbst geht und alle äußeren Widerstände auf diesem Wege nur als Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit in sich enthält. Die Fichtesche Wissenschaftslehre braucht das Freiheitsprinzip nicht erst gesondert zu begründen, ja nicht einmal beim Namen zu nennen, um seiner gewiß zu sein. Sie ist als Ganzes seine Begründung. Sie hat von vornherein ihren Standpunkt im Reich der Freiheit gewählt, und das ganze Gebiet des theoretischen Gegenstandes, in dem sonst die Aporien der Freiheit wurzeln, ist hier nur ein Umweg zum Selbstbewußtsein der Freiheit.

Die praktische Wissenschaftslehre erfüllt die doppelte Aufgabe, einer Ethik der freien Handlung den Boden zu bereiten, und dem Phänomen der dinglichen Realität die letzte Grundlage zu geben, die der theoretische Gesichtspunkt nicht erbringen konnte. Sie erfüllt diese Doppelaufgabe so gründlich und einheitlich, daß sie ihr zu einer einzigen zusammenwächst. Dieselbe Urtätigkeit des Ich, die sich frei schaffend und selbstgesetzgebend erweist, ist es auch, die sich als Bedingung ihres Schaffens die Begrenzung auferlegt, deren unreflektierter Außenaspekt die reale Welt der Dinge ist. In dieser Doppelbedeutung der einheitlichen Theorie liegt aber eine Zweiheit der Standpunkte, die übereinandergelagert koexistieren, weil sie einander bedingen: der Rea-

lismus des theoretisch beschränkten Ich, für welches die Realität der Gegenstände zu Recht besteht, und der Idealismus des praktischen Ich, der mit der Durchbrechung jener Beschränkung sich notwendig herstellt. Dieselbe Theorie steht also sowohl als Idealismus wie als Realismus da, wenn auch der erstere sich dem letzteren entschieden überordnet. Nicht Gleichstellung beider Standpunkte charakterisiert ihr Verhältnis; die Wissenschaftslehre mündet nicht in Identitätsphilosophie im Sinne Schellings aus. Was Fichte will, ist vielmehr durchaus eine Schichtung der Standpunkte, in welcher nur die niederste Stufe realistisch ist. Dem theoretischen Idealismus der Reflexion, der als Real-Idealismus die zweite Stufe bildet, ordnet sich wiederum der ethische Idealismus des praktischen Ich über, und diesem schließlich als Gesichtspunkt des absoluten Ich ein „absoluter Idealismus", der freilich weit entfernt ist vom Subjektivismus des empirischen Bewußtseins. Denn die Selbstdurchschauung des absoluten Ich ist nicht gegeben, sondern eine nur als Endziel antizipierbare Aufgabe der Philosophie. Man könnte diesen höchsten und abschließenden Standpunkt auch als dynamischen Idealismus bezeichnen, denn das Wesen des Ich, das alle Gegenstände, Vorstellungen, Triebe und schließlich den Trieb der Triebe, das freie sittliche Wollen, hervorgehen läßt, ist ein dynamisches Urprinzip, ist Tathandlung, Kraft.

Von hier aus überschaut man so recht die Größe der von Fichte vollzogenen gedanklichen Revolution. Nicht wie der freie Wille möglich ist bei gegebener determinierter Außenwelt, ist hier die Frage, sondern welche Rolle der Außenwelt übrigbleibt bei gegebener Gewißheit der freien Tätigkeit. Diese Gewißheit ist in der intellektualen Anschauung verankert. Die Lösung der Frage aber liegt in der Schichtung der Standpunkte. Was für den Realismus der Anschauung gegebenes Ansichsein ist, das ist für den Idealismus der theoretischen Vernunft Produkt der Einbildungskraft, für den Idealismus der praktischen Vernunft die selbstgeschaffene Beschränkung der eigenen Tätigkeit, und für den Idealismus des absoluten Ich die einfache Bedingung seiner Selbstrealisation.

5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre, wie sie ursprünglich entworfen war, bildet ein geschlossenes System, das nahezu einzig in der Geschichte dasteht. Nichtsdestoweniger war der Gedanke größer als seine Fassung, und Fichte hatte ein sehr lebendiges Gefühl für die Inadäquatheit der letzteren.

Die Folge war, daß er unermüdlich bis an sein Lebensende den alten Gedanken immer wieder neu zu prägen suchte. Und so haben wir denn aus den verschiedenen Jahren Versuche neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, von denen freilich die meisten erst aus dem Nachlaß bekannt geworden sind und daher auf die unmittelbar von Fichte ausgehenden Entwicklungen der Philosophie nicht mehr einwirken konnten.

Fichte war sich voll bewußt, daß es im Grunde immer dasselbe System blieb, an dem er nur fortgesetzt Prägung und Terminologie vertiefte. Daß aber tatsächlich auch neue Problemkomplexe hinzutraten, welche die Architektur des Ganzen auch sachlich umgestalteten, ist ihm nicht immer voll bewußt gewesen.

Eines der inneren Motive dieser sachlichen Umgestaltung bildete das Verhältnis zu Schellings Naturphilosophie. Die letztere trat mit dem Anspruch auf, eine Lücke im Fichteschen System auszufüllen. In der Tat ist die Wissenschaftslehre von 1794 um nichts weniger besorgt als um die Grundlage des Naturseins, und Schelling verfehlte nicht, ihr daraus einen Vorwurf zu machen. Fichte seinerseits sah die Unterlassung sehr wohl ein, war sich aber gleichzeitig bewußt, in der Wissenschaftslehre den Ort für das Naturproblem vorgesehen zu haben — nämlich in der Lehre von der Realität des Nicht-Ich — und denselben jederzeit ausfüllen zu können. Daß der Begriff der Natur im Rahmen des ethischen Idealismus niemals die Selbständigkeit haben konnte, die Schelling für ihn verlangte, entging Fichte freilich. Die Vorlesungen von 1801 enthalten einen ersten Versuch, ihn in seine Rechte zu setzen. Und seine späteren Bemühungen um das Verhältnis zwischen dem „Reich der Natur" und dem „Reich der Sitten" beweisen, wie nachhaltig Fichte an diesem Problem fortgearbeitet hat. Die späteren Entwürfe, auch die rein ethischen, zeigen ein andauerndes Ringen mit diesem Problem. Aber die ursprüngliche Disposition durchbricht er in diesem Punkte niemals. Die Natur bleibt ihm bis zuletzt das abhängige, bedingte Gebilde, dessen Realität in seinem Sinn als Voraussetzung der Handlung aufgeht. Das Reich der Freiheit ist in sich selbst gewiß, das Reich der Natur aber ist nur mittelbar gewiß als Betätigungsfeld der Freiheit. Aus diesem zähen Festhalten am ursprünglichen Gedanken erklärt sich denn auch die Unheilbarkeit des Konfliktes zwischen Fichte und Schelling, in welchem beide Teile mit Recht sich mißverstanden fühlten.

Ein weiteres, noch mehr inneres Motiv der Umbildung lag für

Fichte in der Ausreifung und Durchbildung seiner ethischen Ideen. Der Freiheitsbegriff, der schon 1794 im Hintergrunde des ganzen Systems stand, rückt mehr und mehr in den Vordergrund. Die Wissenschaftslehre nimmt allmählich den Charakter einer ausgesprochenen Philosophie der Freiheit an. Und damit erwächst auch dem theoretischen Teil die Aufgabe, das Sein des Erkenntnisgegenstandes, sowie seines Gegenstücks, der Gegenstandserkenntnis, aus dem Freiheitsprinzip heraus zu verstehen. Diese Aufgabe führt zu der Seinstheorie der späteren Schriften, die den früher nur leise anklingenden Identitätsgedanken (Subjekt und Objekt, Sein und Wissen) ins Zentrum rückt und dem Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre eine von Grund aus neue Fassung gibt. Das Ich als Gegenstand der intellektualen Anschauung reicht hier nicht mehr zu. Vom absoluten Ich fällt nun die subjektivistische Einkleidung als unwesentliches Beiwerk ab, und was übrig bleibt, ist nur das Absolute als solches. Zu den inneren Motiven in Fichtes philosophischer Entwicklung kommt jetzt die Einwirkung der Romantiker, der mittleren Schriften Schellings und der „Ersten Logik" Bardilis. Die letztere rezensiert er abfällig, weist ihre realistische Metaphysik der Natur aufs schroffste zurück, nimmt aber ihren nicht weniger metaphysischen Identitätsgedanken voll und ganz in die Wissenschaftslehre hinein. Wie sehr er sich damit von seiner ursprünglich Kantischen Einstellung entfernt, wie sehr dadurch aus dem kritischen, transzendentalen Idealismus ein durchaus metaphysischer und transzendenter Idealismus wird, das freilich scheint Fichte nicht in ganzer Tragweite gesehen zu haben.

Und damit hängt aufs engste das dritte und wichtigste Motiv der Umbildung zusammen, das immer stärker hervortretende religiöse Element in Fichtes Denken. Die erste Durchführung des Systems war durch den Atheismusstreit gerade in dem Punkt unterbrochen worden, wo Fichte sich der Religionsphilosophie zuwenden wollte. Seine Verteidigungsschriften brachten den sehr streng systematisch gehaltenen Gedanken nur unvollkommen zum Ausdruck. Die „Bestimmung des Menschen" (1800) zeigt die Grundlinien der Umbildung, und in der „Anweisung zum seligen Leben" (1806) ist dieselbe schon im wesentlichen vollzogen. So ist es denn wohl nicht nur das äußere Geschick Fichtes, daß erst die spätere Form der Wissenschaftslehre eine Religionsphilosophie als Grund des Systems gebracht hat. Eben die gedankliche Struktur dieses neuen Systemgliedes ist es, was das System umbildet. Das religiöse Denken kann Gott nicht anders als in Form des Absoluten suchen. Die Wissenschaftslehre von 1794 kennt aber nur das absolute Ich. Hier liegt die letzte, von Fichte nicht ganz unverschuldete Quelle des öffentlichen Mißverständnisses, das den Vorwurf des Atheismus hervorrief. Natürlich meinte Fichte nicht das empirische Ich, sondern ein Kantisches „Subjekt überhaupt". Aber auch dieses konnte der Gottesidee nicht genügen, weil es aus den Problemen, die es hervortrieben, doch nur als das „Überhaupt" des menschlichen Subjekts hervorwuchs. Etwas ganz anderes ist es aber, wenn die immerhin subjektivistische Terminologie des „Ich" erst einmal fällt, und das Absolute rein als solches ebenso übersubjektiv wie überobjektiv dasteht. Dann ist der natürliche Ort für die Gottesidee auf einen Schlag gegeben, und zwar im ersten Ausgangspunkt des Systems. Dieses wird dadurch zugleich mit der Wendung ins Metaphysische aus einem ethischen Idealismus zum religiösen Idealismus, oder was dasselbe sagt, zum ethischen Pantheismus. —

Der kurze „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" von 1797 zeigt bereits die ersten Ansätze zur Umbildung. Der Begriff des Ich enthält eine Aporie in sich. Wie kann die Intelligenz sich selbst anschauen ohne sich zu spalten? Sie müßte zugleich Subjekt und Objekt der Anschauung sein, also in diese Zweiheit zerfallen. Dann ist das Selbstbewußtsein als ursprüngliche Einheit aufgehoben; mit ihm aber alles Bewußtsein, denn Objektbewußtsein ist nur in Beziehung auf ein Ichbewußtsein möglich. Also muß im Ausgangspunkt ein Fehler stecken. Denn das Bewußtsein ist, und mit ihm müssen seine Bedingungen sein. Der Fehler kann nur in der gesetzten Dualität von Subjekt und Objekt liegen. Diese trifft offenbar auf das Ich nicht zu. Das Ich ist weder als Subjekt noch als Objekt möglich, solange beide getrennt dastehen; es ist aber sehr wohl als beides möglich, wenn diese beiden selbst in ihm ursprünglich eins sind und ihr Zerfall in die Zweiheit erst ein sekundärer ist, der einer niederen Stufe angehört. Das Ich muß „Subjekt-Objekt" sein. Die intellektuale Anschauung erfaßt in ihm, was keiner anderen Erkenntnis zugänglich ist: die Identität von Subjekt und Objekt. Hier wurzelt, noch in den Formen des alten Subjektivismus, der Grundgedanke der Identitätsphilosophie.

Im „Sonnenklaren Bericht" tritt neben den Begriff des Wissens der des Lebens. Alles Aufgehen des Bewußtseins in sein Objekt ist Leben. Dazu gehört das Fehlen der Reflexion auf die eigene Tätigkeit. Die Realität der Dinge ist daher nicht an die Reflexion, sondern an das Leben des Ich gebunden. An ihr scheiden sich Leben und Reflexion.

Der reflexionslose Zustand, der in der ersten Wissenschaftslehre eine zentrale Rolle spielte, aber keinen rechten Terminus fand und begrifflich schwankend blieb, ist hiermit eindeutig festgelegt. Die Stufenfolge der Bewußtseinsphänomene oder „Potenzen" bildet daher von der Sinnlichkeit aufwärts bis zur Vernunft eine aufsteigende Reihe der Reflexion und zugleich eine absteigende des Lebens.

Weit radikaler geht die Wissenschaftslehre 1801 zu Werke. Hier tritt neben das Bewußtsein das reine Sein, nicht als Hervorgebrachtes und Gesetztes, wie im Nicht-Ich, sondern als Ursprung des Bewußtseins. Das Wissen reflektiert auf sich selbst und dringt dadurch auf seinen eigenen verborgenen Grund vor. Nun kann aber der Grund oder Ursprung des Wissens nicht selbst wiederum Wissen sein, sondern nur ein von ihm Verschiedenes, ein Nichtwissen, die Grenze des Wissens. Wissen ist seinem Wesen nach Reflexion und nicht Ursprung. Ein absolutes Wissen hebt sich selbst auf. Es ist kein Wissen von etwas, sondern Wissen von nichts, also Nichtwissen. Das Wissen ist also nicht das Absolute, sondern es entspringt aus einem Absoluten; und dieses kann nur das grundsätzliche Gegenstück zu ihm bedeuten, das „Nichtsein des Wissens", d. h. das absolute Sein. Dieser Begriff ist prägnant zu nehmen. Nicht ein Sein in Form des Objekts ist Ursprung des Wissens, denn ein solches ist durch das Wissen gesetzt. Absolutes Sein ist ein vom Wissen unabhängiges Sein, ein Sein, als dessen Folge sich das Wissen in seiner Reflexion auf sich selbst begreifen kann. Es verhält sich zum Wissen, wie die Substanz zum Akzidens. Ein bloß objektives Sein dagegen würde sich zu ihm verhalten wie das Akzidens zur Substanz.

In der Form seines eigenen Nichtseins — eines seienden Nichtseins — durchschaut also das Wissen seinen eigenen Ursprung, der zugleich seine Grenze ist. An dieser Grenze fallen Sein und Wissen zusammen. Sonst sind in allem Wissen Subjekt und Objekt geschieden. Hier sind sie eins. Der Ursprung ist jenseits von Subjekt und Objekt. Das Ich fällt daher nicht mit ihm zusammen, es ist vielmehr nur das sich selbst durchdringende Auge des absoluten Wissens. Die Wissenschaftslehre ist Wissen vom Wissen, sie vollzieht dieses Sichselbstdurchdringen. In ihr durchschaut das Wissen sich selbst als Erkenntnisgrund des Seins, dieses aber als Seinsgrund des Wissens.

An Stelle des alten Tätigkeitsbegriffs tritt jetzt voll und ganz der Begriff der Freiheit. Dem absoluten Sein entspricht absolute Freiheit. Das Wissen ist reines Entspringen, folglich ist es auch im Grunde Freiheit. Aber es ist nicht absolute, sondern „immer in bestimmter Weise gebundene Freiheit". Denn Wissen ist Reflexion, und Reflexion ist Bindung; gleichzeitig ist Reflexion aber auch ein Akt der Freiheit. Folglich können die Bindungen, die sich das theoretische Wissen in seinen Objekten und deren Gesetzen auferlegt, nur Selbstbeschränkungen der Freiheit sein, welche sie als praktisch wirkende wieder aufheben kann. Hier ist nun der logische Ort für das Reich der Natur. Die Freiheit erschafft dieses Reich als ein solches der Objekte für das Subjekt, indem sie sich durch Gesetze einschränkt, die sie sich auferlegt. Was unter diesen Gesetzen steht, ist durch sie gebunden, notwendig, unfrei, ist objektives Sein oder Natur. Durch dieses Sein ist dann die Freiheit selbst gebunden — zum Wissen. Sie ist ferner als Wissen auf die Nachbildung eben jener Bindungen (der Naturgesetzlichkeit) in der Vorstellung angewiesen. Erst in der Selbstbesinnung auf den praktischen Grundcharakter der Freiheit lösen sich ihr diese Bindungen wieder. Aber auch da nur zum Teil. Denn keine Freiheit ist möglich ohne Sein, an dem sie wirken kann. Allen Stufen des objektiven Seins folgen die Stufen der Freiheit; immer halten sich beide Stufenreihen als Gegensätze die Wage. Nur im Ursprungspunkt fallen beide zusammen. Das absolute Sein ist hier nicht Grenze und Widerhalt der absoluten Freiheit, sondern es ist eben ihr Sein. —

Die Wissenschaftslehre von 1804 wurzelt bereits fest im Gedanken des Absoluten. Philosophie ist ihr die Darstellung des Absoluten, so wie alles Wissen, alle Wirklichkeit und alle Freiheit Entfaltung des Absoluten ist. Alle Dinge und alles Wissen um Dinge muß aus Prinzipien heraus verstanden werden, alles Mannigfaltige als „Prinzipiat" der Einheit verstanden werden. Kant suchte zu diesem Zweck nach Prinzipien der Synthesis. Aber die Synthesis sollte sich erst im Bewußtsein vollziehen, außer ihm nichts sein. Sie ist daher nur eine Synthesis post factum, der es an dem hervorbringenden Einheitsprinzip fehlt. Erst in der Reflexion auf die Einheit des Prinzips erhebt sich die Philosophie zur wahren „Synthesis a priori, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt". Die Zweiheit, um die es sich handelt, ist die „des Seins und des Denkens", des Objekts und des Subjekts. Das Absolute als Prinzip der synthetischen Einheit ist zugleich Denken und Sein, wie es auch zugleich Freiheit und Notwendigkeit ist. Beide Disjunktionen (die theoretische und die praktische) sind in ihm nicht aufgehoben, sondern

erhalten, in ursprünglicher Synthese umfaßt. Das Absolute ist ihre Identität. Identität aber ist unmöglich, wenn die identifizierten Gegensatzglieder vernichtet sind. Hier ist der Punkt, über den hinaus das Wissen seinem eigenen Problem nicht mehr folgen kann. Hier klafft der hiatus irrationalis, über den die Dialektik nur gleichsam springen kann. Bestimmen kann die Reflexion das Absolute nur in Negationen des Relativen. Gemeint aber ist der Hiatus als positiver synthetischer Einheitspunkt eben dieses Negierten. Alles Begreifen ist ein Nachkonstruieren der ursprünglichen „Sichkonstruktion". Am Ursprungspunkt der letzteren muß daher das Begreifen sich selbst aufheben. Am Begreifen des Unbegreiflichen versagt der Begriff.

Bewußtsein ist sekundäres Wissen, Synthesis post factum. Absolutes Wissen ist Freiheit, aber nicht Bewußtsein. Die Wissenschaftslehre, sofern sie zugleich Theorie des Bewußtseins und seines irrationalen Hintergrundes sein soll, muß ihren Standort in der Mitte zwischen ihnen, also zwischen Mannigfaltigkeit und absoluter Einheit wählen. Sie muß die Einheit der Mannigfaltigkeit erfassen, das Mannigfaltige aus der Einheit verstehen. Die Prinzipien, die sie erschaut, müssen ihr zugleich Prinzipen der Einheit und der Mannigfaltigkeit sein, ebenso wie Sein und Denken ihr als Disjunktion im Absoluten selbst vereinigt sein müssen. Das Absolute ist nicht punktuelle Einheit, denn aus einer solchen könnte nichts hervorgehen; sondern synthetische, in sich mannigfaltige Einheit, in der die Momente unselbständig sind und lediglich durcheinander bestehen. Nur so kann aus ihr als dem Prinzip die Zweiheit und Mannigfaltigkeit als Prinzipiat rein und ohne äußere hinzutretende Bedingungen hervorwachsen. Das ist der Sinn der von Fichte postulierten „Einheit des Durcheinander" als der wahren Synthesis a priori, deren rein innere Selbstentfaltung die ganze Welt des Seins, des Subjekts und der Sitten, das Reich der Natur, des Wissens und der Freiheit entspringen läßt.

In dieser neuen Anlage der Wissenschaftslehre könnte es scheinen, als sei der Idealismus aufgehoben. Das Bewußtsein ist sekundär, das Absolute geht ihm voraus, das Sein ist selbständiges Gegenglied des Denkens, es entspringt nicht aus ihm, sondern mit ihm zusammen aus dem Absoluten. Der natürliche Standpunkt des Bewußtseins kann also kein anderer sein als der Realismus der Objekte. Der Philosoph kann das Absolute nicht im Denken erfassen, sondern gerade nur in

der Aufhebung des Denkens, in der „Vernichtung des Begriffs". Aber dieser Realismus und diese Vernichtung behalten nicht das letzte Wort. Sie drücken nur die Irrationalität des Einheitspunktes aus. Dieser ist das Realprinzip. Aber niemals könnte aus ihm das Licht des Bewußtseins hervorgehen, wenn nicht sein eigenes Wesen dieses Licht bereits enthielte, d. h. wenn es nicht zugleich Idealprinzip wäre. Das Absolute muß daher Vernunft sein, wenn schon nicht Wissen und Bewußtsein. Sein inneres Wesen muß „Leben und Licht" sein, wenn schon das Ich, das wir sonst als einzigen Träger von Leben und Licht kennen, hier aufgehoben ist. Das „inwendige Leben des Lichtes ist durchaus unbegreiflich"; das Begreifen aber, und mit ihm alle Stufen des Bewußtseins, bedeuten nichts anderes als das stufenweise fortschreitende, niemals vollendete Sich-selbst-Erleuchten des Lichtes — eine dialektische Reihe, in der man ohne weiteres den Stufengang der Reflexion aus der ersten Wissenschaftslehre wiedererkennt. Dadurch ordnet Fichte dem Realismus des „objektiven Seins" einen Idealismus der absoluten Vernunft über, der freilich nicht mehr der eines „Subjekts überhaupt" ist, also einen durchaus unsubjektiven, absoluten Idealismus. Der unbegreifliche Ursprung, der nicht mehr ein Ich genannt werden kann, ist vielmehr Gott. Der Idealismus weitet sich zum Pantheismus. Fichte ist sich hierbei seiner Anlehnung an Spinoza sehr wohl bewußt, aber auch des Gegensatzes zu ihm. Spinozas Substanz ist Sein ohne Leben und Licht. Wer die All-Einheit in bloßem Sein suchte, der konnte das Bewußtsein nicht als Akzidens aus ihr verstehen. So stand er vor der Schwierigkeit, „daß entweder wir zugrunde gehen mußten oder Gott"; wir nun wollten nicht, Gott aber sollte nicht. Sein System zeigt die Konsequenz: alles einzelne Sein geht als für sich bestehend zugrunde. Und damit „tötete er dieses sein Absolutes, oder seinen Gott". Umgekehrt Fichte. Denken kann Gott nicht sein, weil er Identität von Sein und Denken ist. Aber Leben und Licht muß er sein, und so kann in der lebendigen Selbstdurchdringung des Lichtes das Bewußtsein entstehen, zugleich mit seinem Gegenstande, dem „objektiven Sein". Nur aus einem lebendigen Urquell kann die Zweiheit der Attribute als lebendige Korrelation von cogitatio und extensio hervorgehen. Sofern aber das Urprinzip selbst Leben und Vernunft ist, wird der Standpunkt zum idealistischen Pantheismus.

In der Durchführung des Systems folgt Fichte auch hier im wesentlichen den Gedankengängen der ersten Wissenschaftslehre, wenn die-

selben auch im Kleide der neuen, vielfach plotinisch anmutenden Terminologie nicht immer auf den ersten Blick wiederzuerkennen sind. Dafür aber bringt ihm die neue Form eines zum Bewußtsein, was man in den frühen Darstellungen vermißt: die Einsicht, daß die Wissenschaftslehre überhaupt eine Anforderung an das spekulative Denken stellt, die eigentlich über die Grenze des dem Bewußtsein Zugänglichen hinausreicht. Sie kann überhaupt nicht vom Standpunkt des Bewußtseins aus getrieben werden, sondern nur von dem der „reinen Vernunft an sich". Denn alles Bewußtsein ist nachkonstruierend, die Wissenschaftslehre aber will die ursprüngliche Konstruktion geben, welche — den Ursprung eingerechnet — die wahre „Schöpfung aus nichts" ist. „Wir, die wir nur nachkonstruieren können, können nicht philosophieren; auch gibt es überhaupt kein Philosophieren einzeln und persönlich, sondern die Philosophie muß eben sein, das ist aber nur möglich, inwiefern das Wir mit all seinem Nachkonstruieren zugrunde geht und die reine Vernunft rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder vom Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich." Die Frage der Möglichkeit der Wissenschaftslehre hängt also davon ab, „ob das Ich zugrunde gehen und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne". Daß dieses möglich sei, dafür findet Fichte zwar nirgends einen eigentlichen Möglichkeitsgrund; wohl aber läßt es sich durch die Tatsache der Philosophie beweisen, die unerachtet der Bewußtseinsgrenzen des Ich es zuwege bringt, sich auf den Standpunkt der absoluten Vernunft zu erheben. Daß aber hier in der innersten Rechtsfrage der idealistischen Spekulation eine Lücke bestehen bleibt, die zugleich ein fehlendes Glied in der Spekulation selbst bedeutet, eine Lücke, gegen deren willkürliche Ausfüllung sich gerade die vorsichtigen Grenzbestimmungen der Kritik der reinen Vernunft richteten, das dürfte Fichte ebensowenig zum Bewußtsein gekommen sein, wie nach ihm Hegel, der von derselben Forderung ausgeht. —

Die späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre halten im allgemeinen an dem Grundgedanken von 1804 fest, wenn auch die Formulierungen und die Terminologie noch mancherlei Wandlungen durchmacht. Neben der kleinen programmatischen Zusammenstellung von 1810, die in Kürze alles Charakteristische enthält und deswegen im folgenden zugrunde gelegt ist, sowie den breiter ausgeführten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre von 1812 und 1813, kommen auch die beiden

ganz anders aufgebauten Vorlesungszyklen über die „Tatsachen des Bewußtseins" von 1810/11 und 1813 in Betracht. Das religionsphilosophische Element rückt in dieser Zeit immer mehr ins Zentrum des Interesses. Während Fichte in den Bewußtseinstatsachen bemüht ist, die Ausgangspunkte und Fundamente des Systems zu sichern, zeigt sich in den systematischen Darstellungen die umgekehrte Tendenz, rein synthetisch und konstruktiv vorzugehen und den Standpunkt der „reinen Vernunft" voraussetzend, diese aus sich selbst heraus als geschlossenen Aufbau entstehen zu lassen. „Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit, das ihr als seiend erscheint, und gibt sich zuförderst die Frage auf, wie dasselbe zu sein vermöge und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sei."

In diesem Verfahren gelangt sie zu folgenden Resultaten. Gott ist das einzige schlechthin Seiende, nicht als toter Begriff, sondern als „in sich selbst lauter Leben". Alles wirkliche und mögliche Sein ist durch ihn gegeben. „Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber . . . seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist . . . Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema." Das Wissen ist selbst seiend, gleich ihm, aber nicht als seine Wirkung, sondern als unmittelbare Folge seines Seins, also ein unselbständiges Sein. Aber das Schema zeigt Mannigfaltigkeit. Worin hat diese ihren Grund? Auch in Gott. Es gibt außer ihm keine Gründe. Gott ist kein totes Sein, sondern Leben; darin muß der Grund der Mannigfaltigkeit liegen. Das Schema des Lebens ist ein „bloßes reines Vermögen". Das Wissen als Schema Gottes enthält also das Vermögen als Schema des Lebens. Und dieses drängt zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt. Darin besteht seine Freiheit. Aber weil es Schema eines bestimmten Lebens (des göttlichen) ist, so muß es zugleich Bestimmtheit haben. Und diese kann nur in Gesetzen liegen.

Könnte nun das Wissen unmittelbar sich selbst durchschauen, so müßte es sich in einem einzigen Hinblicken als Bild Gottes erkennen, das es ist. Dann könnte es niemals in ihm ein Bewußtsein „äußerer", für wirklich genommener Gegenstände geben. Und gäbe es diese nicht, so könnte es auch keinen Willen geben, der sich in Freiheit gegen das Wirkliche, als das unvollkommene, schattenhaft verfälschte Bild Gottes wenden könnte, um an ihm und über ihm das wahrhafte und voll-

kommene Bild zu realisieren. Denn dann könnte ja im reinen Vermögen, welches das Bild realisiert, niemals ein Sollen zurückbleiben, das auf das wahre Bild hintriebe. Wo aber kein Sollen die Forderung stellt, da erhebt sich kein Wille. So ist es aber nicht. „Es bleibt in einem wirklichen Wissen manches unsichtbar, das dann doch wirklich als Äußerung dieses Vermögens ist." Das Bild durchschaut sich zunächst nicht, weiß nicht um das reine Vermögen in ihm, nicht um die Tätigkeit des Bildens. So muß dem Wissen der Inhalt, den es bildet, als gegebene Wirklichkeit außer ihm erscheinen. „Es schematisiert sich darum als hinschauend ein Unendliches in einem Blicke (den Raum)." In der Anschauung seines unendlichen Vermögens entsteht ihm die Dimension seiner Wirksamkeit, „die unendliche Reihe aufeinanderfolgender Glieder, die Zeit". Durch dieses zwiefache „Hinschauen" bezieht es aber auch sich selbst in das Geschaute ein, erblickt sich selbst als individuelles Ich, gebunden an einen raumzeitlichen Leib, bezogen auf die materielle Welt der Körper, mitten unter sie versetzt. Und die Anschaulichkeit dieser Beziehung stattet es mit Sinnen und deren leiblichen Organen aus. So zeigt ihm die Anschauung sein eigenes Wesen als zerspalten in die Vielheit der Subjekte, von denen ein jedes seine eigene Anschauung hat und eine gesonderte, sich selbst nie transzendierende Bewußtseinswelt ist. In dieser Deduktion des Individuums ist die alte Lehre vom Ich aufs gründlichste berichtigt und jener Übergang zur sittlichen und rechtlichen Gemeinschaft geschaffen, den die frühen Darstellungen vermissen ließen.

Hier setzt nun die alte Stufenreihe der Wissenschaftslehre in neuer Fassung ein (wie sie die „Bewußtseinstatsachen" geben). Das Wissen ist als Bild die Erscheinung Gottes. Seine Seinsform ist die „des Fürsichseins oder des Sichverstehens". Aber die Vollendung dieses Sichverstehens zerfällt dem Wissen in mehrere auseinanderliegende Verstandesakte. Dadurch, daß die Erscheinung Bild „ist", versteht sie wohl sich selbst, aber nicht „das Verstehen ihrer selbst". Hierzu gehört ein neuer Akt des Verstehens, der nun aber seinerseits wiederum unverstanden bleibt. Indem nun die Reihe der Akte so weitergeht, bleiben nichtsdestoweniger immer sich gegenüber „zwei entgegengesetzte Momente des Sichverstehens", ein Verstehen des Seins und ein Verstehen des Verstehens des Seins. In diesem Fortschreiten und Sich-Überhöhen besteht eben das „Leben und sich Bewegen des Verstehens". Als Bild des an sich Lebendigen (Gottes) ist das Verstehen selbst wesenhaft Leben.

Aber in diesem Prozeß, wie hoch er immer hinaufführe, bleibt ein notwendiger Rest des Unverstandenen, ein „Unbegreifliches". Die Wissenschaftslehre aber hat es gerade mit diesem Unbegreiflichen als dem eigentlichen Wesenskern alles Wissens und Verstehens zu tun. Sie bemächtigt sich seiner, indem sie über das ganze Reich des Wissens hinaus reflektiert auf seine unverstandene Grundlage, das Leben in ihm; und über dieses hinaus auf das Absolute, auf Gott.

Zu überwinden nämlich ist hier nicht allein die ewige Dialektik des Verstehens, sondern ebensosehr auch das Reich der angeschauten Objekte, an dem sie auf ihrer niedersten Stufe ansetzt. Dieses Reich ist auch das der Subjekte in ihrer Vielheit und Individuation. Hier ist das Bewußtsein selbst zerspalten. Im Denken aber erhebt es sich wieder über die Vielheit und geht in seine ursprüngliche Einheit zusammen. Denn Denken ist übergreifende Übereinstimmung. Nur die Anschauung ist Mannigfaltigkeit; Intelligieren ist Einsicht des Wesenhaften, und dieses ist eines in Allen. Es entdeckt die Identität der einen Sinnenwelt, in der alle anschauenden Individuen beschlossen sind, die Einheit der Ordnung und Gesetze in ihr. Dadurch erkennt es das einige absolute Sein hinter dem angeschauten Mannigfaltigen, „das Schema des göttlichen Lebens" in allem Bewußtsein, und damit zugleich die Nichtigkeit der Anschauungsbilder, deren Welt nicht ein Bild Gottes, sondern nur ein Bild des Bildes ist. Und nun ist der Schein behoben, der Weg frei zur Überwindung der für gegeben genommenen Wirklichkeit. Die Intelligenz besinnt sich auf das freie Vermögen, das sie im Grunde ist, und erfaßt dadurch ihr wahres Wesen als Sollen. Das wahre Schema Gottes *ist* nicht, es *soll* sein. Der Wille ist das reale Prinzip, das Grundkönnen im reinen Vermögen, durch welches das seinsollende Bild Gottes sich schließlich realisiert. Es ist „derjenige Punkt, in welchem Intelligieren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen". „Er durchschaut sich und schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben." Nicht das Wissen also, wie es anfangs schien, sondern der Wille ist das wahre Bild Gottes. Seine Bestimmung ist die Wiedergabe des Göttlichen an das Göttliche, die volle Hingabe an das in uns sichtbar werden sollende göttliche Leben.

Überschauen wir die ganze Entwicklung der Wissenschaftslehre im Zusammenhang mit denjenigen Theorien, über die sie hinauswächst,

so ist charakteristisch für sie die immer tiefere Zurückverlegung des letzten Prinzips in das Ich hinein, und schließlich über dasselbe hinaus. Der alte Realismus blickte nach außen und suchte in dem, was dem Subjekt ewig jenseitig bleibt, im Objekt an sich, den Urgrund des Seins; er konnte weder das Phänomen der Erkenntnis noch das der Sittlichkeit erklären, beide zerrissen ihn in den Dualismus von Subjekt und Objekt. Der subjektive Idealismus nahm diesen Urgrund zurück ins individuelle Subjekt; er isolierte dadurch das Subjekt, hob die Welt der Dinge schlechthin auf und beraubte das Bewußtsein seines natürlichen Widerhalts. Der transzendentale Idealismus Kants postulierte das „Subjekt überhaupt" über dem empirischen Subjekt und machte es zum Träger aller Prinzipien; er gab dadurch dem Menschen die empirisch reale Außenwelt wieder, dem Wollen das Feld der Auswirkung und seiner Freiheit die Verwurzelung im absolut ersten Prius; aber die Möglichkeit des Ansichseins blieb offen. Die erste Wissenschaftslehre nun hypostasiert das Subjekt überhaupt zum absoluten Ich und verlegt dadurch den Urgrund ausdrücklich hinter das empirische Ich zurück; der Realismus der Erscheinung beruht nun auf der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, dessen Spontaneität erst wieder im Handeln über das Nicht-Ich hinausgreift. Der Standpunkt von 1804 läßt den verkappten Subjektivismus des Ich fallen und drängt dadurch den Ursprung noch weiter zurück, nach innen hinein ins Absolute, das allem Bewußtsein — auch dem Bewußtsein überhaupt, dem absoluten Wissen — vorausgeht. Und die Wissenschaftslehre von 1810 erkennt im Absoluten Gott, das lebendige Licht der absoluten Vernunft, dessen Schema das Wissen, dessen Schema des Schemas die Vielheit der wirklichen Objekte und Subjekte, und dessen wahres Bild der handelnde Wille ist. Nahm der alte Realismus einen Urgrund in der Richtung des Objekts, in dem über dieses hinausliegenden Ansichsein an, so steht der pantheistische Idealismus, bei dem Fichte zuletzt anlangt, auf dem diametral entgegengesetzten Standpunkt: er hat den Urgrund in der Richtung des Subjekts über dasselbe hinausprojiziert. Das absolute Sein, das für den Realismus jenseits des Bewußtseins lag, liegt nun ganz ausgesprochen diesseits des Bewußtseins. In beiden Fällen aber — und das ist das Gemeinsame beider Extreme — liegt es außerhalb des Bewußtseins, und das Bewußtsein ist eine durchaus sekundäre Erscheinung. Darin liegt der tiefe Unterschied gegen Kant und die erste Wissenschaftslehre: Erscheinung ist jetzt nicht mehr die Außenwelt allein, sondern genau ebensosehr

auch das Bewußtsein. Die absolute Vernunft aber ist so wenig Bewußtsein, als sie Gegenstand des Bewußtseins ist.

Mit dieser These aber, die dem späten Fichte als unmittelbare „Tatsache des Bewußtseins" gilt, hat er der Sache nach den Idealismus aufgehoben. Der Urgrund liegt in einem durchaus realen Ansichseienden das vom Bewußtsein so wenig abhängt wie das Ansichsein der „dogmatischen" Metaphysik. Die Entwicklung der Wissenschaftslehre beweist schlagend, daß gerade die prinzipielle Durchführung des Idealismus den Idealismus aufhebt und zum Realismus zurückführt. Auch der Gedanke der Identitätsphilosophie und des „Real-Idealismus" ist nur eine Etappe auf diesem Wege. Man hat in Fichte vielfach den typischen Vertreter des „subjektiven Idealismus" sehen wollen. Nichts ist geschichtlich verkehrter als diese Auffassung. Trifft sie schon auf die Darstellung von 1794 nicht zu — der gegenüber sie auf der gänzlichen Verkennung des überindividuellen Charakters des absoluten Ich beruht —, so versagt sie erst recht an der späteren und definitiven Form der Wissenschaftslehre. Diese ist so wenig subjektiver Idealismus, daß sie vielmehr die ganze Grundrelation alles Seins zum Bewußtsein, in der aller Idealismus überhaupt wurzelt, vergißt und in den absoluten Realismus der lebendigen, subjektlosen Gottheit umschlägt.

6. Die Sittenlehre.

In der Ethik liegt der Schwerpunkt der Wissenschaftslehre. Und von allen Problemen der Ethik ist für Fichte wiederum das Freiheitsproblem das zentrale. Das könnte einen wundernehmen, nachdem die praktische Wissenschaftslehre gleichsam mühelos auf den gesuchten Freiheitsbegriff hinausgeführt hat. Aber jener Begriff zeigt nur das allgemeine Schema, nur den Punkt im System, an welchen die Freiheit hingehört. Jetzt gilt es ihn lebensvoll aus der inhaltlichen Tiefe der sittlichen Probleme heraus zu erfüllen. Und diese Aufgabe rollt die Kernfrage des Systems selbst wiederum bis an den Grund auf. An ihrer Lösung hat Fichte bis zuletzt unablässig gearbeitet, und die Mannigfaltigkeit der Fassungen und Formulierungen aus den verschiedenen Jahren steht derjenigen des ersten Prinzips nicht nach. Ja, beide Probleme entwickeln sich im Denken Fichtes parallel, und zwar in der Weise, daß gerade das Freiheitsproblem in seiner Fortentwicklung die Fassungen des Prinzips sehr wesentlich mit bestimmt.

Den Kantischen Ausgangspunkt verliert Fichte auch hier niemals ganz aus dem Auge. Die Kausalantinomie löste sich für Kant in der Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon. Freiheit ist kein Negativum, keine Gesetzlosigkeit — das wäre unmöglich in einer kausal determinierten Welt —, sondern eine Gesetzlichkeit sui generis, die positiv die Naturgesetzlichkeit überragt und in sie selbständig eingreift, weil sie auf tieferem Grunde ruht. Ihre Erscheinungsweise ist das Sittengesetz. Die erste Wissenschaftslehre nimmt diese Disposition voll und ganz auf. Das praktische Ich ist dem theoretischen überlegen, weil es tiefer im absoluten Ich verwurzelt ist. Die Welt der Kausalzusammenhänge ist die Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, die Welt der Freiheit kommt zum Vorschein im tieferen Wesen des Ich, seinem aktiven Grundcharakter. Das Ich kann seine eigenen Setzungen, die realen Objekte, wieder aufheben, ja es hat sie nur gesetzt als die negativen Vorbedingungen seiner freien Betätigung.

Das Sittengesetz aber hängt für Fichte noch viel enger als für Kant mit der Freiheit zusammen. Die Form des Gesetzes ist hier nicht erst als oberste Norm eines gemeinschaftlichen Verhaltens abzuleiten, sondern sie ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen der Freiheit, sie ist deren innerste Forderung selbst und drückt nichts anderes aus als das Postulat der freien Tätigkeit als solcher. So formuliert die „Sittenlehre" von 1798 das Gesetz im Sinne jenes „Triebes um des Triebes willen", dessen Begriff die Wissenschaftslehre herausgearbeitet hat. Die Freiheit ist kein gegebener Zustand, sondern eine Aufgabe. Frei zu werden ist die innerste Bestimmung des Menschen. Der Inhalt des Sittengesetzes kann also nur der sein, diese Bestimmung zu erfüllen, wahrhaft frei zu werden. Das wiederum ist nur möglich, wenn die Handlung unter Verzicht auf alle äußeren Zwecke ihr eigener Selbstzweck ist. Das radikale Böse ist die Unterlassung der Tätigkeit, die Trägheit. Der sittliche Trieb wird hier als „Trieb auf das ganze Ich", oder als „Trieb der Freiheit um der Freiheit willen" bezeichnet. Der reine Trieb tritt dem natürlichen gegenüber; seine Ausprägung ist eine Forderung, die des letzteren dagegen ein Sehnen. Geht dieses auf Genuß, so jene auf die Tat als solche. Die Kriterien des Genusses sind Lust und Unlust, die der Tat Billigung und Mißbilligung. Nun gibt es ein untrügliches Tribunal der Billigung und Mißbilligung in jedem Menschen, welches davon zeugt, daß er das Gesetz der seinsollenden Freiheit tatsächlich in sich trägt: das Gewissen. Es drückt als unmittelbares sittliches Gefühl das

Bewußtsein der Harmonie oder Disharmonie zwischen dem reinen und dem wirklichen Triebe, der absoluten Freiheitsforderung und ihrer tatsächlichen Betätigung aus. Das Gewissen ist das Bewußtsein der Freiheit, das Bewußtsein unserer höheren Bestimmung. So ist es zu verstehen, wenn Fichte den kategorischen Imperativ Kants in die kurze Formel bringt: „Handle nach deinem Gewissen!" Kants Forderung, die Maxime der Handlung solle so beschaffen sein, daß sie zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, ist in dieser Formel erfüllt. Denn das Gewissen als Ausdruck der inneren Bestimmung des Menschen zur Freiheit ist überindividuell; ihm ist das freie Streben der fremden Person genau so sehr Gesetz wie das eigene, weil es in beiden als „reiner Trieb" das gleiche ist. Die Menschheit in jedem Individuum ist Selbstzweck, weil sie im Grunde nur eine, die des praktischen Ich überhaupt ist.

Läuft nun das Fichtesche Sittengesetz auch in seinen Konsequenzen auf dasselbe hinaus, was Kant mit dem seinigen wollte, so ist doch die Verschiedenheit der Formulierung weit entfernt, eine bloß äußere zu sein. Der Inhalt ist verschieden; der eigentliche Wert, den das Gesetz ausdrückt, ist ein anderer. Bei Kant handelt es sich um eine Qualität der Handlung, von der es abhängt, ob die Handlung gut oder böse ist; und wenn die Qualität auch keine bestimmte, inhaltlich angebbare ist, sondern nur in der allgemeinen „Form" besteht, in der idealen Übereinstimmung mit dem, wie alle handeln sollten, so ist doch auch diese Form eine inhaltliche Bestimmtheit, der allgemeinere Typus einer Qualität. Nicht jede Handlung ist gut, sondern nur die, welche dieser allgemeinen Form entspricht. Bei Fichte dagegen ist das Handeln als solches gut; d. h. es ist gut, nicht weil es ein Handeln bestimmter Art ist, sondern weil es überhaupt Handeln ist. Denn Handeln überhaupt ist Betätigung der Freiheit, und eben diese Betätigung ist die Verwirklichung der Freiheit, in der die moralische Bestimmung des Menschen besteht. Ebenso ist böse nicht eine in bestimmter Weise qualifizierte Handlung, sondern die Unfähigkeit zur Handlung als solche, das Fehlen der Aktivität, das Versagen der Freiheit, die Trägheit. Freilich kommt der Sinn dieser Wertung nur zu seinem Recht, wenn man „Handlung" im prägnanten Sinne nimmt, wie Fichte sie meint, als wirklichen Ausdruck der Freiheit. Nicht jede empirische Handlung ist Handlung in dem Sinne Fichtes. Alle Bestimmtheit von außen durch begehrte Objekte, alle Motiviertheit aus natürlichem Bedürfnis oder Trieb, kurz alles, was Kant zur „Materie des Willens" rechnet, ist hier ausgeschlossen. Alles das rechnet Fichte

zur Getriebenheit, Unfreiheit, Passivität. Gerade indem das Ich diesen Triebfedern nachgibt, ist es „träge". Einzig in seiner Besinnung auf seine innere Bestimmung, rein aus sich selbst heraus tätig zu sein, wird das Ich frei. Und nur indem es dieser seiner inneren Bestimmung nachgeht, „handelt" es wahrhaft. In diesem Sinne ist das Handeln selbst, als sittliche Selbsttätigkeit, der oberste Wert. Diese Auffassung steht in engster Beziehung zu der Lehre vom „unendlichen Objekt" des Strebens. Wäre der Gegenstand des Strebens endlich und erreichbar, so müßte das Streben sich an ihm aufheben, womit dann der Zustand der Trägheit erreicht wäre. Der sittliche Mensch handelt überhaupt nicht, um etwas zu erreichen und sich des Erreichten zu freuen, sondern einzig um des Handelns und Schaffens selbst willen, um hinter jedem erreichten Ziel neue unerreichte Ziele zu finden. Seine Arbeit ist um der Arbeit willen da, sein Endzweck ist das ewig Unerreichbare, die Idee. Nur was auf die Idee gerichtet ist, darf Streben und Handlung heißen; jedes andere Tun ist in Wahrheit träges Treiben im Strom des Naturgeschehens.

Damit hat Fichte ein in der Geschichte der Ethik neues Wort gesprochen. Er ist der Entdecker des Eigenwertes der Tathandlung als solcher, der Aktivität; und damit zugleich des Eigenwertes der Freiheit. So alt und vielumstritten das Freiheitsproblem ist, von dieser Seite hat es noch keiner gesehen. Immer betrachtete man die Freiheit nur von dem Gesichtspunkt der Frage aus, ob sie möglich sei oder nicht. Daß ihre Unwirklichkeit noch gar kein Argument gegen sie ist, mußte dabei ganz übersehen werden. Nach Fichte ist Freiheit zwar durchaus nicht ohne weiteres wirklich, aber nichtsdestoweniger seinsollend, Aufgabe, Wert — und zwar die höchste Aufgabe, die zu verwirklichen der alleinige Sinn und Zweck des Menschenlebens ist. Sie ist nicht nur, wie bei Kant, die intelligible Ursache des Sittengesetzes, sondern sie ist auch der Inhalt und die Form des Sittengesetzes. Und insofern ist es wahr, daß Fichte das Sittengesetz und die Willensfreiheit aus einer einzigen gemeinsamen Wurzel abgeleitet hat, aus dem ursprünglichen Tätigkeitscharakter des Ich: sittlich gut ist der Wille eben, sofern er frei ist, und frei kann er nur genannt werden, sofern er sittlich gut ist.

Nichtsdestoweniger aber besteht die Kantische Freiheitsantinomie noch in aller Kraft. Ob Freiheit von Wert ist oder nicht, ihre Möglichkeit inmitten einer durchgehend kausal geordneten Welt muß noch erwiesen werden. Und hier ist der Punkt, für den die Wissenschaftslehre

geflissentlich vorgearbeitet hat. Die kausale Welt der Objekte beruht auf einer Tätigkeit des Ich, die Handlung aber, um deren Spielraum in dieser Welt es sich handelt, ist gleichfalls Tätigkeit des Ich. Die Antinomie von Kausalität und Freiheit erscheint also hier als Frage der Koexistenz zweier Tätigkeiten mit gleichem Ursprung, aber verschiedenen Gesetzen. Die Bestimmung des Subjekts durch das Objekt, in der die Erkenntnis besteht, ist letzten Endes auch eine Bestimmung des Objekts durch das Subjekt, nicht anders als die Handlung. Im theoretischen und praktischen Verhalten stehen sich also zwei Arten der Bestimmung des Objekts durch das Subjekt gegenüber, von denen die eine blind nach gegebenen Gesetzen verfährt, die andere sehend und zwecktätig sich selbst das Gesetz gibt. Der gebundenen Handlung in der Vorstellung steht die freie Handlung, die über die Vorstellung hinausgeht, gegenüber. Der ersteren entspricht das Reich der Natur, der letzteren das Reich der Freiheit. In jenem waltet die Kausalität des Objekts, in diesem die Kausalität des Begriffs.

Aber ist damit die Antinomie gehoben? Ist die Koexistenz des Systems der Natur mit dem System der Freiheit in einer Welt erwiesen? Die Zurückverlegung des Problems in die Zweiheit der Tätigkeiten verschiebt die Frage nur, ohne sie streng zu beantworten. Zwei Tätigkeiten mit verschiedenem Gesetzescharakter brauchen gar nicht notwendig verträglich zu sein, auch wenn sie aus einem Grunde hervorgehen. Sie können einander auch behindern und aufheben. Und ist nicht gerade diese Behinderung das Wesentliche im Problem des sittlichen Handelns? Die erste Wissenschaftslehre zeigt ja gerade, wie Streben nur durch Widerstreben möglich ist, wie Betätigung der Freiheit den Widerstand des Objekts zur Voraussetzung hat. Aber damit ist nur bewiesen, daß Streben ohne den Widerstand einer kausal gebundenen Welt von Objekten unmöglich ist; wie es aber mit ihr und in ihr möglich ist, wie es den Widerstand überwindet, und wie sich tatsächlich das Reich der Freiheit dem Reich des Naturgeschehens einfügt, so daß es sich in ihm verwirklichen kann, ist noch keineswegs erwiesen. Hier liegt der Grund, warum Fichte in seinem späteren System die Begriffe Freiheit und Tätigkeit zurücktreten läßt und durch eine andere Terminologie ersetzt.

Damit hängt aber noch ein zweites zusammen. Die Tätigkeit des Ich, welche die Objekte hervorbringt, ist so wenig die des handelnden individuellen Ich, dessen Freiheit in Frage steht, als die Tätigkeit des

letzteren die des absoluten Ich ist. Frei im strengen Sinne ist aber nur die letztere. Der freie Wille ist ja nicht unbestimmter, gesetzloser Wille, sondern gerade ein höchst bestimmter, unter dem eigenen Gesetz stehender. Woher aber stammt diese Bestimmtheit? Ist es wirklich der bewußte Wille des Individuums, der das Gesetz hergibt? Offenbar nicht; nach den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre ist das ganz unmöglich. Wirklich frei ist nur die Tätigkeit des praktischen Ich, diese aber ist nicht die der sittlichen Person. Sie geht dem Bewußtsein voraus und bringt, wenn sie der Person als Wille zum Bewußtsein kommt, ihre Bestimmtheit schon mit. Also ist der bewußte Wille nicht der freie Wille und könnte für seine Handlung folglich auch nicht verantwortlich sein. Will man aber die freie Tätigkeit vor dem bewußten Wollen auch als Wollen bezeichnen, so bekommt man freilich diesseits des Bewußtseins einen freien Willen. Aber dieser Wille ist nicht der bewußte, also auch nicht der bewußt wählende Wille. Er ist ein Wollen vor dem eigentlichen Wollen, und seine Freiheit ist nicht Freiheit des Willens, sondern eine Freiheit vor dem Willen. Hier rächt sich die charakteristische Tendenz der Wissenschaftslehre, das Prinzip möglichst tief in das Ich hineinzuverlegen, über das Bewußtsein hinaus ins Unbewußte. Und wie in theoretischer Hinsicht dadurch der Idealismus aufgehoben wird (vgl. oben S. 90 f.), so in praktischer Hinsicht auch die Willensfreiheit. Die Schicht des bewußten Willens im Ich ist nicht die Schicht der Freiheit; jene ist gegen diese eine Oberflächenschicht des Ich, die Freiheit liegt tiefer hinein in dem dunklen Hintergrund, den die Urtätigkeit bildet. Sie liegt also im Überpersönlichen, und die Person als bewußte empfängt passiv die Bestimmtheit des Willens von ihr. Die Person kann, solange sie diesen Hintergrund ihres Wesens nicht durchschaut, die Bestimmtheit ihres Willens wohl für eine von ihr selbst geschaffene halten und in diesem Sinne ein Bewußtsein der Freiheit haben; und dieses Bewußtsein der Freiheit kennen wir tatsächlich an jeder sittlichen Person, in ihm wurzelt das Phänomen der Verantwortung und Zurechnung. Aber das Bewußtsein der Freiheit kann Täuschung sein. Und wenn die Fichtesche Theorie der reinen Tätigkeit zu Recht besteht, so muß es unweigerlich als Täuschung bezeichnet werden. Denn aus ihm folgt nicht die Freiheit des bewußt sich entscheidenden Willens, sondern vielmehr nur die der absoluten Tätigkeit des Ich vor allem bewußten Willen. Der letztere aber empfängt die Bestimmtheit, die er hat, von dieser Tätigkeit, ohne ihren Ursprung zu kennen, und ist folglich, ungeachtet

des ihn begleitenden Bewußtseins der Freiheit, gerade ihr gegenüber ein unfreier Wille. Hatte schon Kant das eigentliche Freiheitsproblem verfehlt, indem er nicht die Autonomie der sittlichen Person, sondern nur die der praktischen Vernunft überhaupt nachwies, so verfehlt Fichte es vollends, indem er durch seine Rückverlegung des Prinzips in die Tiefe des Ich den bewußten Willen der Person direkt unfrei macht zugunsten der Tätigkeit des absoluten Ich.

Daß Fichte sich dieser neuen und tieferen Aporie der Freiheit voll bewußt geworden wäre, läßt sich wohl nicht behaupten. Immerhin kommt er ihr in der Sittenlehre von 1798 doch ganz nahe. „Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Faktum des Bewußtseins ... Man könnte aber diese Erscheinung weiter erklären wollen und würde sie dadurch in Schein verwandeln". Gegen solchen Vorwitz des Denkens gibt es nur einen praktischen Vernunftgrund, den festen Entschluß, der praktischen Vernunft den Primat zu sichern, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung des Menschenwesens zu halten „und nicht etwa durch Vernünftelei darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit". Als letzte Instanz für das Sein der Freiheit stünde demnach der Glaube an ein solches Sein da.

Die Sittenlehre von 1812, sowie die anderen Schriften der späten Periode zeigen deutlich, wie Fichte mit diesen Aporien ringt und sie in manchen Punkten überwindet. Ausschlaggebend ist hierfür die Umbildung der Wissenschaftslehre und die Preisgabe der subjektivistischen Restbestände des Idealismus. Die Fassung der Freiheitsantinomie als Widerspiel zweier Tätigkeiten tritt ganz zurück; an ihre Stelle tritt die objektive Fassung des Verhältnisses vom Reich der Natur zum Reich der Sitten. Beide werden jetzt als Wirklichkeiten verstanden. Natur ist nicht nur Schein, Sittlichkeit nicht nur Idee, sondern beide sind real. Natürliche und übernatürliche Wirklichkeit bilden eine unlösliche Korrelation. Die eine ist nichts ohne die andere. Denn nur in der Erhebung über die Natur kann Natur begriffen werden; ohne diese Erhebung sind wir versunken im Naturhaften. Beide stehen aber nichtsdestoweniger indifferent zueinander, wie an den Dingen Figur und Farbe; sie können einander also gar nicht behindern. Aber sie bilden verschiedene Stufen der Erscheinung des einen Absoluten, und die höhere Stufe ist das Reich

der Sitten. Jede höhere Stufe aber nimmt die niedere in sich auf, erhebt sich über ihr als die höhere Formung über indifferenter Materie. So bildet die ganze Natur dem Sollen gegenüber nur eine Materie; sie ist ihr die Projektionsebene neuer Gebilde. Da aber beide Sphären Wirklichkeit haben, so ist die Projektion zugleich Verwirklichung, reale Fortbestimmung des Objekts innerhalb einer voraus gegebenen Sinnenwelt. Die Freiheit tut also der Sinnenwelt nicht nur keinen Abbruch, sondern umgekehrt, sie erweitert und bereichert sie. Das Reich der Natur spielt hier keineswegs mehr bloß die Rolle des Widerstandes gegen das Streben, der zu brechen ist; es ist aus einer negativen Bedingung zum positiven Ausgangspunkt des Strebens geworden. Die Handlung als Verwirklichung des Strebens ist die Fortsetzung der Schöpfung, die im natürlichen Objekt bereits vollzogen ist. Freiheit ist Fortbestimmung zur Idee im Reich der Natur. Und faßt man dieses letztere als Reich der Erscheinung, so ist „die Freiheit das einzige Reale in der Erscheinung". Denn Freiheit ist nicht nur der höhere Formtypus, sondern sie vertritt in der Wirklichkeit tatsächlich allein das wahre Sein, „das lebendige Licht", oder Gott, dessen Bild sie, und nur sie, verwirklicht. Der schaffende Wille ist das Bild Gottes in der Welt (vgl. S. 89); seine Selbstverwirklichung ist sein Endziel, seine Form ist die Freiheit.

Fichte sucht jetzt das Wesen der Freiheit nicht mehr in der Autonomie des Prinzips. Diese muß natürlich bestehen, sie ist Voraussetzung der Freiheit, aber nicht selbst die Freiheit. Kant hatte in diesem Sinne von der „Kausalität des Begriffs" in der Handlung gesprochen. Die Sittenlehre von 1812 baut auf dieser Grundlage weiter. In der Handlung geht das Bild des Gegenstandes diesem selbst voraus. Das Abbild als Zweckgedanke bestimmt das Urbild, die Wirklichkeit. Diese Kraft der Bestimmung zur Realität nennt Fichte das „Leben des Begriffs"; es ist der autonome Gedanke des Endzwecks. Aber dieses Leben des Begriffs ist nicht das Leben des handelnden Menschen. Dieser ist Individuum. In den Individuen aber ist das einheitliche Sein geteilt, auseinandergerissen in die Vielheit der Subjekte. Das Individuum ist raumzeitlich gebunden in seiner Leiblichkeit, und diese ist naturhaft wie das äußere Sein der Dinge. Das ist wesentlich für den Begriff der Handlung, denn Handlung geht immer auf den Menschen, nicht auf tote Dinge. Der Mensch ist zugleich Subjekt und Objekt der Handlung, daher ist die Vielheit der Individuen Bedingung alles Handelns. Kein Ich ohne Du. Aber eben deshalb kann sich das Ich mit dem neuen

Begriff, dem sittlichen Prinzip, nicht identifizieren. Es ist zugleich Leib und Seele, Natur und Freiheit. Das sind nicht zwei Substanzen in ihm, wie Descartes meinte, sondern zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens. Die Rätselfrage der alten Metaphysik ist daher für Fichte durch keinen grundlegenden Dualismus von Leib und Seele beschwert, sie geht auf in die Frage der Koexistenz von Natur und Freiheit. Um so ernster aber ist diese letztere Frage, denn der Gegensatz des Ich gegen das Prinzip, dem es folgen soll, besteht als Tatsache des Bewußtseins. Und hier ist es von entscheidender Wichtigkeit, wie Fichte in Gegensatz zu Kant tritt. Freiheit ist nicht die Kausalität des Begriffs, sondern nur bedingt durch sie. Freiheit ist vielmehr das „Leben des Ich", d. h. des bewußten Menschenwesens; und dieses steht indifferent da gegenüber dem „Leben des Begriffs". Es kann dasselbe wohl in sich aufnehmen und zu seinem eigenen Leben machen; es kann es aber auch ablehnen.

Hier sinkt das Freiheitsproblem erst in die Tiefe. Hinter der Antinomie von Natur und Freiheit tut sich eine fundamentalere auf, die Antinomie von Sollen und Wollen. Der Wille ist dem autonomen Prinzip nicht auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Wäre er dies, so wäre er unfrei. Er ist nicht durch eine unbewußte Tätigkeit vor dem Wollen festgelegt, deren Bestimmtheit er für die seinige hält und als „Schein der Freiheit" erlebt. Sondern der Wille ist das eigene Leben des Ich, und dieses ist indifferent gegen das Leben des Begriffs. „Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigentümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben, das eben gegenübersteht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze, oder einem Soll geht." Freiheit bedeutet Distanz des Wollens gegen das Sollen; ja sie muß eine Art Überlegenheit des Willens über das Gesetz bedeuten. Der Wille muß mehr sein als das reine Sollen, nur so kann er sich für oder wider das Sollen entscheiden. Es genügt eben nicht, dem Willen die Freiheit der Entscheidung gegenüber dem äußeren Lauf der Geschehnisse oder der inneren psychologischen Motivation zu sichern; er ist damit noch nicht frei. Er muß auch Freiheit der Entscheidung gegenüber dem Sittengesetz selbst haben. Die Antinomie besteht nicht nur zwischen Natur und Sittlichkeit im Menschen, sondern auch zwischen dem Prinzip der Sittlichkeit und seiner Realisation durch den Willen.

Es ist ein bleibendes Verdienst Fichtes, das Freiheitsproblem, das sich ihm anfangs viel einfacher darstellte und löste, schließlich doch bis in diese Tiefe hinab aufgerollt zu haben, — eine gedankliche Leistung, die um so höher einzuschätzen ist, als sie seinen eigenen systematischen Intentionen gegenüber unparteiisch blieb, ihnen jedenfalls keinerlei Vorschub leistete. Daß er das Problem nicht auch in gleicher Tiefe zu lösen wußte, kann dem keinen Abbruch tun, zumal die Behandlung solcher Probleme überhaupt eine dem endlichen Verstande unabschließbare Aufgabe darbieten dürfte. Die Formulierungen der Lösung, die ihm vorschwebte, sind mannigfaltig; ihre genaue kritische Würdigung ist eine bis heute noch nicht geleistete, ja noch kaum begonnene Arbeit. Hier sei als besonders charakteristisch nur eine von ihnen angedeutet.

Das Ich trägt den Begriff (das Sittengesetz) idealiter in sich, er gehört zum Sein des Ich. Um aber Realgrund seiner Handlung zu sein, bedarf das Ich noch eines zweiten Faktors, der Selbstbestimmung. Nun ist die Synthesis einer absoluten Selbstbestimmung mit dem idealen Besitze des Begriffs (des Gesetzes) ein Wollen. Ist dies ein Faktum, fragt Fichte. Und er antwortet: „Es erscheint allerdings so, und das Wesen der Wollung beruht darauf, daß sie als Faktum erscheine. Im Grunde aber ist es durch das Bewußtsein des Begriffs von sich selbst gesetzt. Hier ist also ein Zusammentreffen des Idealen und Realen." Fichte erblickt also hier die Lösung darin, daß der „Begriff", d. h. das Gesetz des allgemeinen Endzwecks, im letzten Grunde mit dem Gesetz des Ich zusammenfällt. Ein Freibleiben des Wollens dem Gesetz des Sollens gegenüber ist hiernach nur dadurch möglich, daß das Ich eben dieses Gesetz in seinen Willen aufnimmt. Indessen, daß diese Lösung nicht genau der gestellten Forderung entspricht, wie die Problemanalyse sie herausgearbeitet hat, kann wohl nicht bestritten werden. Die Antinomie von Sollen und Wollen erscheint in ihr mehr aufgehoben als gelöst. Konkret dachte sich Fichte diese Aufhebung als die „Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein", indem es „sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint". Das Natur-Ich betrachtet sich als alleinstehend, als einzige Seele eines Weltsystems. Etwas an sich aber ist das Ich vielmehr nur als Teil des Ganzen und in der Ordnung des Ganzen; „denn nur das Ganze ist an sich"; das isolierte Ich, sofern es in dieser seiner isolierenden Selbstauffassung aufgeht, ist nur Erscheinung. Nun ist aber alle Handlung Selbstrealisation. Und nur der handelnde Wille ist frei. Also ist das Ich

nur frei im Ganzen der sittlichen Weltordnung, die es durch sein Handeln realisiert. Die Aufgabe ist an jedem, alle anderen sich gleich zu machen und ihnen gleich zu werden.

Die letzten Formulierungen zeigen deutlich den Zusammenhang des Freiheitsproblems mit dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Das Sittengesetz ist gemeinsam, der verantwortliche Wille ist individuell. Die Freiheit des Willens gegenüber dem Gesetz kann sich also konkret nur ausprägen in einem Spielraum des individuellen Ich innerhalb der Gemeinschaft und ihrer für alle gleichen Gesetzlichkeit. Der sittliche Mensch muß diese Gesetzlichkeit in sich aufnehmen, aber seine Initiative darf nicht in ihr aufgehen. Seine Freiheit besteht nicht in ihr, sondern gegen sie. Das sittliche Ziel des Gleichwerdens aller behält also nicht das letzte Wort. Der einzelne muß in seiner Eigengesetzgebung mehr leisten als die bloße Aufnahme des allgemeinen Gesetzes in seinen Willen; er muß darüber hinaus ein eigentümliches Gesetz erfüllen, das Gesetz seines Ich, seines „Lebens". Er fällt damit nicht aus der Gemeinschaft heraus, sowenig als er deren Gesetz damit übertritt. Er erfüllt einfach seine eigentümliche Aufgabe in der Gemeinschaft, die sich mit der der anderen nicht deckt. Das ist es, was das Verhältnis des Teils zum Ganzen letztlich ausdrückt. Das Ganze ist nicht die bloße Anzahl der einzelnen, sondern ein lebendiges in sich mannigfaltiges System, in dem jedes Glied Eigenart und Eigenwert hat. Denn jeder einzelne ist Träger eigener sittlicher Aufgaben, die nur ihm zufallen. Und gerade indem er diese erfüllt, erfüllt er an seinem Teil das Ganze. Hierin wurzelt der notwendige Einschlag des Individualismus in der Ethik, für dessen Berechtigung der kategorische Imperativ Kants, sowie auch Fichtes eigene frühe Sittenlehre, den Spielraum vermissen ließ.

7. Rechts- und Staatsphilosophie.

Fichtes rechtsphilosophische Arbeiten reichen bis in die ersten Anfänge seiner Wirksamkeit zurück. Bereits 1792 finden wir bei ihm einen Standpunkt ausgeprägt, der rückhaltlos für die absoluten, aller Konvention überhobenen Menschenrechte eintritt. Die „Zurückforderung der Denkfreiheit" und der „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" lassen schon deutlich den idealen Gesichtspunkt des Naturrechts erkennen, lange bevor noch die

Wissenschaftslehre demselben die Grundlage erarbeitet hat. Die systematische Durchführung bringt dann das Hauptwerk, die „Grundlage des Naturrechts“ (1796), und nach Jahren der innerlichen Reifung noch einmal in neuer Fassung das „System der Rechtslehre“ (Nachlaß 1812) sowie die sog. „Staatslehre“ (1813).

Schon der Titel des Hauptwerks belehrt über die Grundtendenz: das Recht ist nicht Konvention, es geht im positiven Recht nicht auf; es gibt eine allgemeingültige, verbindliche Grundlage des Rechtsverhältnisses überhaupt, und diese liegt im Wesen der Sache, d. h. im Wesen der Gemeinschaft vernünftiger Individuen überhaupt. Für dieses Grundverhältnis benutzt Fichte den alten, freilich mißverständlichen Begriff des Naturrechts. Das Ich empfängt in seiner Gegenüberstellung gegen das fremde Ich eine Bestimmung von außen, die sich grundsätzlich von der durch das Nicht-Ich unterscheidet: sie ist keine Notwendigkeit, kein Zwang, sondern eine Zumutung, eine Aufforderung; etwas, was den Charakter des Sollens trägt und sich ausschließlich an die Freiheit des vernünftigen Wesens wendet. Das „Ich außer uns“ ist uns ein Objekt, das unsere Selbstbestimmung fordert. Es kann das nur, sofern es selbst Subjekt mit gleicher Fähigkeit der Selbstbestimmung ist. Die Aufforderung ist daher zugleich Anerkennung, sie ist gegenseitig. Das Ich kann sich selbst die freie Wirksamkeit nach außen nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen Subjekten zuzuschreiben, an sie das gleiche Ansinnen zu stellen wie an sich selbst, d. h. sich mit ihnen auf den Boden gleicher Forderung und gleichen Anspruches zu stellen. Das aber ist der Boden des Rechts.

Da die Handlungsfreiheit jedes Subjekts Wirksamkeit auf das fremde Subjekt setzt, so bedeutet das Rechtsverhältnis eine freie Wechselwirkung der Subjekte, sowie die schlechthin gegenseitige Anerkennung der Freiheit. Ein freies Wesen kann ein anderes freies Wesen nur daran erkennen (von unfreien Objekten unterschieden), daß es sich von ihnen als freies Wesen behandelt sieht. Daraus folgt zweierlei: 1. Ich kann die Anerkennung meiner freien Person nur von denen erwarten, die ich selbst als freie Personen behandle; und 2. ich muß, sofern ich die Freiheit jener anerkenne, auch von ihnen die Behandlung meiner Person als freien Wesens erwarten.

Damit erwächst Verpflichtung und Anspruch auf beiden Seiten als ein Gefüge des Rechtsverhältnisses, das allen weiteren Beziehungen zwischen Person und Person vorausgeht. Aber möglich ist ein solches

Gefüge nur auf Grund wechselseitiger Konzession. Jedes freie Wesen muß seine eigene Freiheit als eingeschränkt durch die mögliche Freiheit des anderen erkennen und dieser Erkenntnis in der eigenen Auswirkung Rechnung tragen. Worauf es hier ankommt, ist die freiwillige Beschränkung der eigenen Freiheitssphäre der Person, sofern sie zugleich eine Sicherung eben dieser Sphäre bedeutet. Sicherung wie Einschränkung sind beide gegenseitig; ihre Korrelation durchdringt sich mit der der Personen.

Diese Deduktion des Rechtsverhältnisses stellt Fichte ausdrücklich als unabhängig vom Sittengesetz hin. Das Rechtsverhältnis ist nicht Gewissenssache, es wurzelt nicht notwendig in der Gesinnung und besteht unabhängig von der Moral. Es verträgt sich mit einer Ethik des Erfolges oder der äußeren Zwecke genau so gut, wie mit der der Autonomie des Wollens und der Gesinnung. Die Geltungssphäre seiner Normen ist nicht die der moralischen Bewertung. Das Recht erlaubt vieles, was das Sittengesetz verbietet. Das Recht betrifft nur die Handlung, die wirkliche Auswirkung in der Tat; es kann nur ihre Legalität verlangen. Moralisch dagegen wird mehr verlangt, der gute Wille als bestimmende Triebfeder der Handlung.

Aus dem allgemeinen Grundverhältnis ergibt sich unmittelbar die Ableitung alles besonderen Rechts. Die Bedingungen der Rechtsgemeinschaft überhaupt sind die „Urrechte“, sind dasjenige, was schlechterdings nicht und unter keinen Umständen verletzt werden darf. Werden sie dennoch verletzt, so muß es dagegen ein Recht der Gewalt, ein Zwangsrecht geben. Ein solches kann nur wurzeln in dem rechtmäßigen Anspruch auf Unterwerfung aller unter das gleiche Gesetz. Gemeint sein aber kann damit nur eine freiwillige Unterwerfung. Und diese ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der rechtmäßigen (eingeschränkten) Freiheit der Person durch sie nicht Abbruch geschieht, d. h. nur durch die Überzeugung, daß die persönliche Freiheitssphäre durch die Unterwerfung garantiert ist.

Eine solche Garantie aber ist ihrerseits wiederum nur durch das Gesetz möglich. Der Rechtsspruch, der vom Zwangsrecht Gebrauch macht, darf nichts anderes sein als die Anwendung desselben Gesetzes, welches auch den eigenen Rechtswillen der Person ausdrückt, hinter welchem also sie selbst zugleich als Gesetzgeber steht. Nur in diesem Sinne läßt sich die Macht der Obergewalt rechtfertigen, welche das Gesetz vollstreckt. Die Herrschaft des Gesetzes muß so beschaffen sein,

daß sie ihrerseits niemals rechtswidrig handeln kann. Das ist der Punkt, in welchem die Rechtslehre in Staatslehre übergeht. Dieser Übergang ist ein organischer. Für Fichte wurzelt alles Recht im Staatsrecht. Aller Rechtsanspruch und alle Rechtsbefugnis, auch die des Strafrechts, geht auf den „Rechtsbürgervertrag" zurück.

Die Grundfrage des Staatsrechts: wie muß ein Wille beschaffen sein, „von dem es schlechthin unmöglich ist, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille", also ein Wille, in dem der Idee nach die Forderung des Rousseauschen contrat social erfüllt ist, — macht zugleich die Grundfrage der ganzen Rechtsphilosophie aus. Die Grundlage der staatsrechtlichen Gesetzgebung ist zugleich die der „bürgerlichen" und der „peinlichen" Gesetzgebung. Macht und Gesetzgebung müssen „vollkommen eins sein", die Staatsgewalt darf nur gesetzmäßig handeln können. Welche wirkliche Staatsgewalt aber kann dieser idealen Forderung Genüge tun? In der bloßen Verantwortlichkeit der Rechtsvertreter gegenüber der „Gemeine" liegt keine genügende Gewährleistung. Die Gemeine muß einen berufenen Vertreter gegenüber der Staatsgewalt haben, der die Befugnis hat, ihr prohibitiv entgegenzutreten, wo die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fragwürdig wird. So gelangt Fichte zu der Forderung einer typisch demokratischen Einrichtung, des „Ephorats". Die Macht desselben ist zwar nur eine negative, aber doch eine absolute, ihr Einspruch ist ein Staatsinterdikt. Aber der Einspruch soll kein vollständiges Sistieren der Staatsaktionen bedeuten. Er hat nur den Sinn der Anklage gegen die Staatsgewalt. Die Entscheidung steht der Gemeine selbst zu. Und da der Einspruch der Ephoren für den Staat eine Krisis bedeutet, die zur Gefahr werden kann, so kann die Gemeine, wenn sie gegen den Einspruch der Ephoren entscheidet, die letzteren für schuldig, und zwar des Hochverrats schuldig, erklären.

Dieselbe Idee des Staatsvertrages, welche das Grundverhältnis zwischen Staatsgewalt und Staatsbürger ausmacht, liegt auch dem Strafrecht zugrunde. Gestraft werden soll weder quia peccatum est noch ne peccetur, sondern um den Verbrecher, der das Staatsbürgertum verscherzt hat, zu restituieren. Der Verbrecher hat sich durch seine Tat rechtlos gemacht, sich vom Rechtsverhältnis ausgeschlossen. Die Ausschließung kommt der rechtlichen Vernichtung gleich. Der Staat hat die Pflicht zur Erhaltung der Rechtsperson. Er muß daher nach einem Mittel suchen, die Vernichtung zu vermeiden. Er findet es in der Abbüßung. Die Idee der Strafe ist die Substitution der Abbüßung im Staate für die Ausschließung aus dem Staate. Der Verbrecher hat das Recht auf diese Substitution, der Staat also hat gegen ihn die Pflicht zu strafen und so seine Restitution als Staatsbürger zu bewirken. In dieser Ableitung des peinlichen Rechts aus dem Staatsrecht liegt die bedeutsame Entdeckung eines Sinnes der Strafe, der jeder sittlichen Forderung genügt und gleich weit entfernt ist von der inhumanen Vergeltungstheorie, wie von der nicht weniger inhumanen Abschreckungstheorie.

Freilich hat die Fähigkeit des Staates zu strafen ihre Grenze. Diese kommt greifbar zum Ausdruck in der Todesstrafe. Fichte unternimmt es nicht, die Todesstrafe zu rechtfertigen. Es müßte dafür ein wenigstens bedingtes Recht zu töten geben. Aber es gibt schlechterdings kein Recht zu töten, auch für die Staatsgewalt nicht. Denn hier versagt die Idee der Strafe: sie wäre nicht Restitution, sondern Vernichtung. Kann der Staat aber sich selbst und das Leben der Staatsbürger, für das er die Verantwortung trägt, nicht sicherstellen, ohne den Verbrecher zu töten, so handelt er nicht als Rechtsgewalt, sondern als physische Macht, aus bitterer Notwendigkeit. Die Todesstrafe ist keine Strafe, sondern ein notwendiges Übel, und zwar das „kleinere Übel". Der Staat tötet den Mörder nicht, weil er den Tod verdient — denn auch der Mord „berechtigt" ihn nicht zur physischen Vernichtung des Individuums —, sondern weil er nicht anders kann.

Einen besonderen Platz in der Staatslehre nehmen die sozialistischen Ideen ein, deren praktische Entfaltung auf französischem Boden Fichte seit 1792 mit unverhohlener Sympathie verfolgte. In seiner groß angelegten Utopie, dem „Geschlossenen Handelsstaat" (1800), hat er versucht, ihnen systematische Form zu geben. Das Bedeutsame an diesem Werk sind nicht so sehr die einzelnen Institutionen, für die er eintritt — denn es kann nicht geleugnet werden, daß dieselben sich bedenklich weit von gewissen Forderungen der Wirklichkeit entfernen —, als vielmehr die Art und Weise, wie sie begründet werden.

Der Staatsvertrag ist nicht nur Schutzvertrag, sondern auch Eigentumsvertrag. Dazu gehört mehr als die äußere Sicherung des Besitzes. Das Recht muß in der Verteilung des Eigentums selbst walten. Diese schwierige Aufgabe denkt Fichte sich nicht durch ziffermäßige Ausgleichung erfüllbar, sondern von innen heraus, durch Schaffung gewisser Grundbedingungen der Arbeit und des Erwerbes, die allen

Staatsbürgern in gleicher Weise sichergestellt sein müssen. Der Staat muß diese Bedingungen in der Hand haben, wenn er das Recht des einzelnen, von eigener Arbeit leben zu können, gewährleisten soll. Er muß die Regulierung des Absatzes beherrschen; er muß Überproduktion, Unterbietung der Konkurrenten und das drohende Gespenst der Arbeitslosigkeit abwehren können. Das einzige Mittel hierzu erblickt Fichte in der Schließung der Erwerbszweige, Ausschließung der freien (schrankenlosen) Konkurrenz und in der hierfür unerläßlichen Schließung des Handels. Da aber ausländische Produktion ein seiner Machtsphäre entzogener Konkurrenzfaktor ist, so ist die fernere Grundbedingung die Schließung des Freihandels mit dem Auslande. So entsteht der Gedanke des „geschlossenen Handelsstaates". Daß ein Land, welches nicht alle zum Leben erforderlichen Produkte hervorbringt, sich vom Welthandel nicht vollständig abschließen kann, entging Fichte keineswegs. Doch sah er die Lösung des Widerstreits darin, daß der Staat selbst den Auslandhandel in die Hand zu nehmen und nach Maßgabe des inneren Gleichgewichts von Produktion und Nachfrage zu regulieren habe.

Daß das Grundmotiv eines solchen Handels- und Gewerberechtes ein sozialistisches ist, darf man über dem utopischen Charakter der vorgeschlagenen Maßnahmen nicht vergessen. Dieser sozialistische Geist ist überhaupt charakteristisch für Fichtes praktische Denkweise; er zieht sich durch sämtliche Schriften, die sich mit dem Rechts- und Staatsproblem abgeben, und in den späten Nachlaßwerken reift auch er, zugleich mit der allgemeinen Rechtsidee zu den reinsten Formen aus. Das Bedeutsame daran ist der schroffe Gegensatz, in den Fichte mit seiner Begründung der sozialen Idee zu den älteren (französischen und englischen) Theoretikern des Sozialismus tritt. Diese stellen als höchstes Ziel alles menschlichen Strebens den eudämonistischen Gedanken eines größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Menge von Individuen hin, um aus ihm als oberstem Prinzip die Einrichtungen und Maßnahmen des Staats abzuleiten. Diese Begründung ist in zwiefachem Sinne anfechtbar. Einmal ist es fraglich, inwieweit überhaupt Eudämonie als Endzweck menschlichen Strebens angesehen werden kann, zumal wenn sie zunächst ganz einseitig auf die materiellen Seiten des Lebens bezogen wird; und dann unterliegt es keinem Zweifel, daß der versprochene Idealzustand größtmöglicher Glückseligkeit, wie ihn jene Theoretiker schildern, zwar eine höchst wirksame Lockspeise zur Gängelung der Masse, nichtsdestoweniger aber ein vollkommen illusorisches Traumbild ist,

weil in Wirklichkeit durch die Hebung der sozialen Lage des Menschen gar nicht sein Glück, sondern ganz andere, und zwar weit höhere Werte in ihm gehoben werden. Wieweit nun Fichte hier in bewußtem Gegensatz zum hergebrachten sozialen Eudämonismus stand, mag immerhin strittig sein; daß er aber den Weg desselben aufs nachdrücklichste verneint und sich seinen eigenen neuen bahnt, steht außer Zweifel. Fichte begründet den Sozialismus aus einem reinen Idealprinzip, aus der Rechtsidee. Es gibt kein sittliches Gebot, daß jeder Mensch glücklich sein solle; wohl aber gibt es eins, daß jeder ein menschenwürdiges Dasein führen, sich von eigener Arbeit nähren und gleiche Rechte und Pflichten mit seinen Mitmenschen im Staate haben soll. Dieses Gebot aber ist ein einfacher Folgesatz der allgemeinen Rechtsidee, die mit der freiwilligen gegenseitigen Beschränkung der Freiheitssphären zugleich Anerkennung und Sicherung eben dieser Freiheitssphären setzt und dadurch die soziale Versklavung des Individuums als unrecht ausschließt. Hier sehen wir dem theoretisch künstlichen und psychologisch falschen sozialen Eudämonismus einen klaren, gedanklich schlichten und einwandfreien sozialen Idealismus gegenübergestellt, der überdies mehr leistet als jener, der aber freilich ebensowenig in den begrifflichen Formen der Wissenschaftslehre als in den ökonomischen des „geschlossenen Handelsstaates" aufgeht.

In diesem groß angelegten Gedanken vermißt man gleichwohl noch die Antwort auf eine Grundfrage. Der Sozialismus ist wohl auf die Rechtsidee zurückgeführt, aber nicht auf das Prinzip der Sittlichkeit. Wie verhalten sich zu ihm die Grundlagen der Sittenlehre, die Freiheit als Selbstzweck des Willens und die Autonomie des Gewissens? Und diese Frage gilt ebensosehr dem ganzen Gebiet des Rechtes und Staates gegenüber. Die Rechtslehre deduzierte ihre Grundlage ja nicht aus der Sittenlehre, sie setzte sich vielmehr von vornherein in einen gewissen Gegensatz zu ihr: das Rechtsverhältnis ist nicht Gewissenssache, es kümmert sich nicht um die Gesinnung, es begnügt sich mit der äußeren Legalität der Handlung und fragt nicht nach der Moralität des Willens, der hinter ihr steht. Was aber ist die Konsequenz? Gehen nun nicht Recht und Moral weit auseinander, fordert das Recht nicht die „Zwangsanstalt", und muß nicht die Moral eine solche ablehnen? Fichtes „Naturrecht" von 1796 ist in diesem Punkte den wichtigsten aller Aufschlüsse schuldig geblieben: wie hängen Recht und Sittlichkeit zusammen? Daß es verschiedene Forderungen sind, die sie stellen, ist gezeigt. Aber wie

können in einer Gemeinschaft verschiedene Forderungen koexistieren, zumal wenn sie sich auf dasselbe Tun und Lassen derselben Personen beziehen? Reißen sie nicht die Einheit der praktischen Vernunft auseinander in eine Zweiheit, die sich nirgends wieder zur Einheit schließen kann, wenn diese nicht doch noch in einer gemeinsamen Grundlage enthalten ist?

Die Nachlaßwerke geben Zeugnis davon, daß Fichte diese Frage wohl zeitweilig übersehen, aber nicht auf die Dauer verleugnen konnte. In der „Staatslehre" von 1813 finden wir sie gerade an demjenigen Punkte aufgerollt, in dem sich die Aporie zur Antinomie auswächst: am Problem des Zwangsrechtes. Die These sagt: jeder soll frei sein, das Reich der Freiheit schließt allen Zwang aus, denn jeder Zwang ist ein Raub an der Freiheit des Individuums. Die Antithese sagt dagegen: was im Rechtsbegriff liegt, soll schlechthin sein, das Recht muß daher, wo es nicht freiwillig verwirklicht wird, mit Zwang durchgesetzt werden. Die Antithese hebt also die unbedingte Forderung der Freiheit auf, welche die These aufstellt. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Wenn These und Antithese unter Freiheit ein und dasselbe verstehen, so ist die Antinomie unlösbar. Dem ist aber nicht so. Die These meint die innere Willensfreiheit, die eigentlich sittliche; die Antithese aber meint die äußere Handlungsfreiheit. Den Willen zwingen hieße ihn verfälschen. Die Handlung zu zwingen hat dagegen einen guten und an sich keineswegs unmoralischen Sinn, weil der Wille dahinter unberührt bleibt. Man kann nicht zur Moralität zwingen, wohl aber zur Legalität. Dieser Zwang ist nicht etwa unmoralisch, weil er sich um die Moralität gar nicht kümmert. Sondern umgekehrt, wenn er die Moralität mit beträfe, dann gerade wäre er unmoralisch. Das Recht will den bösen Willen selbst nicht aufheben, sondern nur seine Äußerung in der Erscheinung.

Aber damit ist nur negativ die Verträglichkeit beider Sätze gezeigt. Einstweilen stehen sie gleichgültig gegeneinander da, verschiedenes fordernd, das zwar zusammen bestehen kann, aber durch keine Notwendigkeit verknüpft ist. Worin besteht nun aber ihr Zusammenhang? Haben sie gar keinen Zusammenhang, so ist auch das Verhältnis von Recht und Moral nur ein äußerliches und zufälliges. Ist es aber nicht vielmehr in Wahrheit so, daß gerade der moralisch Gesinnte den Rechtszustand und mit ihm den Rechtszwang wollen muß? Wer auf dem Standpunkt der Thesis steht, kann nichtsdestoweniger nicht umhin, die

Antithese auch zu bejahen. Er kann nicht wollen, daß das Rechtswidrige geschehe und die Naturgewalt herrsche; er würde damit zugleich „die Erscheinung des sittlichen Reiches ganz unmöglich machen". Auch er will, das Rechtswidrige solle unterlassen werden; nur unterlassen nicht aus Zwang, sondern aus Einsicht. Über die Unterlassung also sind These und Antithese einig. Die erstere fügt nur den moralischen Beweggrund hinzu, welcher der letzteren gleichgültig ist. Der Standpunkt der Sittlichkeit ist also der umfassendere. Das Recht ist gleichgültig gegen ihn, nicht er gegen das Recht. Das Recht will eine äußere Ordnung, welche die Bedingung aller höheren sittlichen Ordnung ist. Sittlichkeit muß also das Recht mit wollen als seine Bedingung. Das Recht schafft die erste Organisation, innerhalb deren die sittliche Persönlichkeit erstehen und leben kann, außerhalb deren sie unmöglich ist. Das Recht ist um der Sittlichkeit willen da.

Hier blickt es deutlich durch, wie Fichte sich die letzte Begründung des Rechts denkt, die er im „Naturrecht" schuldig blieb. Die Institutionen des Rechts sind genau so sehr vom Prinzip der Sittlichkeit gefordert und in ihm verankert, wie die besonderen sittlichen Gebote auch. Sie bilden nur eben die äußerlichste und niederste Stufe des Sittlichen, über der sich die höheren, innerlichen erheben sollen. Darin wurzelt die Berechtigung des Zwanges.

Nichtsdestoweniger bleibt der Zwang etwas dem Sinn der Freiheit Widersprechendes. Das Sittengesetz verlangt kategorisch seine Aufhebung. Und wenn schon diese nicht ohne weiteres möglich ist, so kann und soll doch auch im Staate auf sie hingearbeitet werden. Der Staat soll zu erreichen suchen, daß der Zwang unnötig werde. Das kann er nur, indem er die Rechtsanstalt, die er ist, zur Erziehungsanstalt ausbaut. Das ist die bedeutsame praktische Konsequenz von Fichtes Lösung der Antinomie. Der Staat soll dem Übel vorbeugen, statt es zu strafen; er soll zur rechtlichen Gesinnung und zur Sittlichkeit erziehen, statt zur Legalität zu zwingen. Kurz, er soll den höheren Zweck über dem niederen nicht vergessen, sondern umgekehrt diesen durch jenen zu erreichen suchen. So mündet der Gedanke des Rechts in den höheren Gedanken einer allgemeinen Pädagogik ein.

8. Geschichtsphilosophie.

Im Gedanken der Erziehung begegnen sich Recht und Sittlichkeit. Zugleich aber hängen in ihm beide mit der Geschichte zusammen. Die

Erziehung der Nation bedeutet ein Abzielen auf ferne Zukunft. Für sie ist das Jetzt nur ein Durchgangspunkt, Glied einer Kette, von der wir den einen Teil, der zeitlich hinter uns liegt, kennen. Es gehört zu den höchsten Aufgaben des Menschen, sich um die Weiterentwicklung des Menschengeschlechts zu bekümmern. In seinen wiederholten Vorlesungszyklen über die „Bestimmung des Gelehrten" gibt Fichte dem Gedanken Ausdruck, die höchste Aufgabe der Wissenschaft sei die nationale Erziehung. Der Staat hat diese Erziehung in die Hand zu nehmen, aber er kann es nur mit Hilfe des Gelehrten. Es ist daher nur konsequent, wenn Fichte im Lauf seiner gedanklichen Entwicklung mehr und mehr dazu kommt, dem Gelehrten die leitende Rolle im Staate zuzuweisen. Nur so kann der Staat mehr sein als ein nützliches Mittel zum Schutze von Eigentum und Wohlfahrt, nämlich eine Organisation, in der die Nation auf ihre höchste Bestimmung, d. h. auf Verwirklichung der Idee hinarbeitet, deren Erscheinung und Verkörperung im Ganzen der Menschheitsgeschichte sie ist. Legt man hierbei den Nachdruck auf die Rolle des Gelehrten, so muß man sich freilich über den rationalistischen Optimismus wundern, mit dem Fichte dem Manne der Wissenschaft die Verantwortung für die Zukunft des Volkes aufbürdet. Verlegt man den Nachdruck aber auf das Ganze des geschichtlichen Prozesses, in dem die zeitliche Entfaltung der einzelnen Nationen nur jedesmal ein integrierendes Glied ist, so eröffnet sich eine sehr bedeutsame Perspektive, in der die geschichtsphilosophische Betrachtung selbst eine durchaus praktische, aktuelle wird. Diese Perspektive nämlich erschöpft sich nicht darin allein, daß die Völker ähnlich wie die Individuen im Staate, als integrierende Glieder eines größeren Zusammenhanges, der Menschheit, dastehen und in ihr jedes seine besondere Bestimmung haben. Sondern aktuell wird der Gesichtspunkt dieser Betrachtung erst durch den Gedanken, daß auch das gegenwärtige Zeitalter eine Episode des Geschichtszusammenhanges ist, und daß die besondere Aufgabe desselben nur aus diesem Zusammenhang heraus verstanden werden kann. Die Geschichtsphilosophie steht daher für Fichte von vornherein unter ethischem Gesichtspunkt. Sie ist nicht Tatsachenforschung wie die Geschichtswissenschaft selbst, sondern bildet eine unerläßliche sittliche Orientierung für das lebendige Wirken und Streben aller menschlichen Gemeinschaft, der kleinsten und vergänglichsten, wie der größten und universalen.

In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" unternimmt Fichte diese Orientierung. Welche Epoche der Menschheitsentwicklung

ist das gegenwärtige Zeitalter? Welche Epochen gehen ihm voraus, welche müssen ihm folgen? Und welcher Gesichtspunkt ist maßgebend für die Einheit des ganzen Geschichtsprozesses? Ist er ein blindes Geschehen, das ins Ungewisse treibt? Oder gibt es ein Ziel, das ihn bestimmt, ungeachtet aller scheinbar sinnlosen Verwicklung? Der Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre muß sich notwendig für das letztere entscheiden. Alles Dasein hat den Sinn, die Freiheit zu realisieren; wie sollte die Entwicklung der Menschheit einen anderen Sinn haben? Darin liegt zweierlei. Erstens muß die Geschichte notwendig ein Aufstieg, eine Höherentwicklung, ein Progreß sein; und zweitens kann der Wertgehalt, der sich fortschreitend in ihr entfaltet, kein anderer sein als der des innersten Menschenwesens selbst, als der der Vernunft. Den Zweck des Erdenlebens der Menschheit erblickt Fichte daher darin, alle menschlichen Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten. Charakteristisch für die nähere Epocheneinteilung ist der deduktive Apriorismus der Wissenschaftslehre, der nicht aus dem positiven Gang der Weltgeschehnisse die Folge der Zeitalter zu gewinnen sucht, sondern sie konstruktiv aus dem Prinzip ableitet. Die ganze Entwicklung ist ähnlich wie die, von der Kant gesprochen hatte, ein Prozeß, der mit dem Stande der Unschuld beginnt, zur Sündhaftigkeit führt, diese aber zuletzt überwindet und im Reich der bewußten Vernunft endigt. Das Moment des Fortschritts ist also gerade in bezug auf den Maßstab des Sittengesetzes kein geradliniges, sondern ein antithetisches. Die Sünde verhält sich zur Unschuld wie die Antithese zur These; die bewußte Vernunft ist zu beiden die Synthese. Geradlinig ist der Prozeß nur, wenn man ihn lediglich als den der Bewußtwerdung der Vernunft ansieht. Denn im Stande der Unschuld wirkt die Vernunft unbewußt. Das volle Schema der a priori „notwendigen" Zeitalter ergibt sich aber erst durch Einschaltung je einer Übergangsstufe, zwischen Unschuld und Sünde einerseits und zwischen Sünde und Vernunftherrschaft andererseits. So kommt ein im ganzen fünfgliedriger Aufbau zustande.

Das Grundwesen des Menschen ist die Vernunft. Sie herrscht auch da, wo der Mensch sich ihrer nicht bewußt ist. Nicht sie selbst kann sich steigern in der Folge der Zeitalter, sondern nur ihr Bewußtsein und die Freiheit, mit der sie sich realisiert. Das erste Zeitalter zeigt eine zwar vollkommene, aber auch vollkommen bewußtlose und freiheitslose Herrschaft der Vernunft. Hier waltet der paradiesische Zustand der Harmonie, aber einer naturhaften, notwendigen Harmonie. Die Vernunft herrscht

hier als blinder Trieb, oder als „Vernunftinstinkt". Die zweite Epoche ist charakterisiert durch das beginnende Bewußtsein der Vernunft. Was im Stande der Unschuld unbestritten und konfliktlos herrschte, weil es als Instinkt dem Menschen als naiver Ausdruck seines eigenen Inneren dastand, wird nun als Gesetz des Ganzen, der Gemeinschaft, empfunden und tritt daher dem Individuum in seinem beginnenden Selbstbewußtsein als ein Äußeres, als Gebot, gegenüber. Solange der Mensch sich diesem Gebot willig fügt, herrscht die Vernunft als äußere gebietende Macht, als Autorität. Dem Menschen aber erscheint die Autorität als Zwang, und unwillkürlich aus dem noch dunklen Freiheitsdrang heraus tritt er in Gegensatz zu ihr. Das zweite Zeitalter ist daher der „Stand der anhebenden Sündhaftigkeit". Die dritte Epoche nun ist die der Befreiung von diesem Zwang, der bewußten Auflehnung gegen das Gesetz. Hier herrscht die Vernunft nicht mehr als Instinkt und noch nicht als Vernunftbewußtsein, d. h. sie herrscht gar nicht. Das Vernunftgesetz wird verkannt, die alte Harmonie aufgelöst, eine neue ist aber noch nicht vorhanden. Die Selbstsucht des Individuums kennt keine höheren Zwecke mehr über ihm; sie ist der um sein Vernunftrecht betrogene Freiheitsdrang. Ihre Herrschaft macht den „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" aus. Der nur negativen, zerstörenden Befreiung muß als vierte Epoche die Besinnung auf die wahren Gattungszwecke der Menschheit folgen, in der die Vernunft sich selbst verstehen lernt und als „Vernunftwissenschaft" wieder zur Herrschaft gelangt; es ist das „Zeitalter der anhebenden Vernünftigkeit", der „Stand der anhebenden Rechtfertigung und Heiligung". In ihrer Vollendung geht diese Epoche unmittelbar in die fünfte und letzte über, in der die Vernunft absolut und voll bewußt ist, in Freiheit herrscht und dadurch schöpferisch das Leben des Menschen nach ihren ewigen Zwecken bestimmt. Es ist ein Zeitalter der „Vernunftkunst", ein „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung".

Man darf Fichtes Meinung gewiß nicht dahin mißverstehen, als sollten diese Zeitalter streng zeitlich begrenzt im geschichtlichen Werdegang des Menschengeschlechts vorliegen. Daß es immer nur Durchschnittscharaktere einer Epoche sind, die man so begrifflich festlegen kann, dessen ist Fichte sich wohl bewußt. Dennoch hat es für den historischen Sinn von heute etwas entschieden Gewaltsames, wenn man sieht, wie Fichte die konstruierten Epochen in bestimmten Abschnitten des wirklichen Weltgeschehens wiederzuerkennen glaubt. Das Mittelalter mag sich

immerhin einigermaßen zwanglos mit der Epoche der Autorität des Gesetzes decken. Das Altertum aber fügt sich schlecht dem entworfenen Schema. Weit glücklicher dürfte trotz aller Einseitigkeit des Grundgedankens der eigentliche Ausgangspunkt dieser Geschichtskonstruktion sein, die Auffassung des gegenwärtigen Zeitalters als der mittleren Epoche, als „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit". Es ist das Zeitalter der „Aufklärung", zu dem Fichte sich mit seinem ganzen Wesen in äußerstem Gegensatz fühlt. Seine Schilderung der Aufklärung als eines mit der Vernunft getriebenen Unwesens ist hart, aber treffend. Dieses Zeitalter ist der großen, den Einzelgeist tragenden und einbettenden Idee nicht fähig. Es kann das Leben der all-einen Vernunft im Leben des Menschen nicht sehen, weil es das letztere nicht als Ganzes, nicht als Leben der Menschheit sieht. Der einzelne sieht nur, was vor Augen ist, sich selbst im engsten Kreise der ihn einspinnenden Beziehungen; sein Höchstes ist die Selbsterhaltung, das eigene Wohlsein, der Eigennutz. Er hat denn auch den Verstand, der diesem Gesichtskreise entspricht, den sogenannten gemeinen oder „gesunden Menschenverstand". Mit ihm mißt er alle Dinge, und was ihm einleuchtet, das gilt als wahr. Er kann nur erstreben, was dieser Verstand begreift, das Nützliche, Bequeme, Wohlfeile. Auch seine Philosophie ist eine solche des gesunden Menschenverstandes. Erfahrung gilt ihm als das A und O der Erkenntnis; was darüber hinausgeht, ist ihm verdächtig. Alle großen Probleme schrumpfen ihm unter den Händen zu einer Banalität zusammen. Die Ethik wird zur flachen Nützlichkeitslehre, ihr höchster Gesichtspunkt ist die Glückseligkeit. Die Religion sinkt zur bequemen Autoritätsstütze der politischen Machthaber herab; Gott ist zum Handlanger der menschlichen Nützlichkeit geworden. Der Glaube früherer Zeiten ist als Aberglaube entlarvt, der gesunde Menschenverstand verlacht ihn im eitlen Hochgefühl, alles erklärt und begriffen zu haben. Er ahnt nicht mehr die verschwiegene Tiefe der Menschheitsprobleme. Er fühlt sich frei über aller inneren Gebundenheit des Gemüts. Aber er merkt nicht, daß es die Freiheit der absoluten Leere, der Ideenlosigkeit, des geistigen Nihilismus ist. Fichtes Härte in der Beurteilung der Aufklärung geht vielleicht etwas weit, ist aber zu verstehen aus seiner ganzen philosophischen Einstellung. Hier sah er den Ernst der sittlichen Idee gefährdet, der er selbst sein ganzes Leben und Wirken gewidmet. Hier sah er den Sinn eben derselben Freiheit verkannt, deren einzigartiger Wert ihm nicht nur die Vorbedingung, sondern auch den ganzen Inhalt alles sittlichen Strebens

bedeutete. Hier fand er, der immer und überall für das Große und Weitausschauende eintrat, grundsätzlich das Engherzige und Kleine zum Maßstab der Dinge gemacht. Eine Versöhnung mit dieser systematisch betriebenen Verkleinerung der Welt konnte es für ihn nicht geben. Nichts ist daher so lehrreich für das Verständnis der geistigen Widerstände, aus deren unentwegter Bekämpfung Fichtes Gedankenbau, zumal in seiner späteren Phase, hervorwuchs, als die hierher gehörigen Kapitel der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters".

Im engsten Zusammenhang mit dieser Geschichtsauffassung steht das Thema der „Reden an die deutsche Nation", die freilich dieselbe konstruktive Einseitigkeit, aber auch dieselbe Größe des Wurfes zeigen. Der Gedanke der nationalen Erneuerung quillt hier aus dem Hochgefühl eines nationalen Weltberufs. Das Mittel, das aus dem Niedergang des Volkes zur Erfüllung seiner geschichtlichen Bestimmung führen soll, ist die nationale Erziehung. Die Befreiung des Deutschtums erscheint ihm nicht nur als eine Pflicht der Selbsterhaltung der Nation, sondern als die Pflicht des deutschen Geistes gegen die Menschheit, eine Pflicht, die kein anderes Volk der Geschichte erfüllen kann. Die lebende Generation soll mit der Kraft, die aus der Not geboren ist, einer Zukunft die Wege ebnen, in der das deutsche Volk seine Aufgabe erfüllen muß. Nicht materiale Machtpolitik kann von außen her den Weg bahnen; er muß von innen heraus gefunden, in der Kraft sittlicher Überzeugung gewonnen werden. Die Nation im politischen Sinne existiert noch nicht, sie muß erst geschaffen werden. Denn nur sie kann der inneren Bestimmung des deutschen Geistes gerecht werden, einer Bestimmung, die für Fichte unverkennbar in der Überwindung des gegenwärtigen verflachten Zeitalters und in der Heraufführung des kommenden Weltalters der anhebenden Heiligung und Rechtfertigung liegt. Alle Mittel und Wege, die er zur nationalen Erneuerung in Vorschlag bringt, tragen deutlich den Stempel dieses geschichtlichen Ausblickes an der Stirn. Der Gedanke der Erziehungsanstalt, die der Staat sein soll, verliert hier endgültig den Charakter einer bloß sekundären Ergänzung der Rechts- und Zwangsanstalt, die er ist. Die nationale Erziehung wird vielmehr zum Fundament, auf dem der wahre Rechtsstaat, der nationale Staat im Sinne der geschichtlichen Idee, sich erst gründen und erheben soll.

9. Religionsphilosophie.

Das religiöse Denken bildet eine Unterströmung in Fichtes philosophischer Arbeit, die von den ersten Anfängen durch die verschiedenen Entwicklungsphasen der Wissenschaftslehre hindurchgeht, an zahlreichen Punkten an die Oberfläche tritt und entscheidend mitspricht, zuletzt aber das ganze Lehrgebäude durchdringt und durchleuchtet. Nicht nur die tiefsten systematischen Anregungen, sondern auch die gehaltvollsten Formulierungen kommen ihm von dieser Seite. Die späten, an Plotin und die deutsche Mystik anklingenden Entwürfe sind ganz getragen von dem lebendigen Weltgefühl eines letztlich auf Gott gerichteten Sinnes. Diesen allgemeinen Entwicklungsgang hat Fichte gemeinsam mit Schelling, Hegel und den meisten der philosophischen Zeitgenossen. Die besondere Art seiner Religionsauffassung liegt nur in der engen Verknüpfung mit dem Ethischen. In diesem Punkt steht er Kant noch näher als die übrigen.

Die frühen „Aphorismen über Religion und Deismus" zeigen ihn noch mitten in dem Ringen um eine philosophisch haltbare Auffassung der Religion. In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792) hat er eine solche in der Kantischen Ethikotheologie gefunden. Religion besteht in der Übertragung der gesetzgebenden Autorität der praktischen Vernunft auf Gott; nicht die Gottesidee als solche ist ihr Wesen und Kernpunkt, sondern die Achtung vor Gott als Motiv unserer Handlungsweise. Das Sittengesetz nötigt uns, die Welt unter dem Gesichtspunkt eines Endzwecks zu sehen. Die natürliche Welt muß sich demselben einfügen, aller Nichtübereinstimmung zum Trotz. Das ist nur möglich, wenn man sie als bedingt durch das Sittengesetz vorstellt. Die konkrete Formel für diese Vorstellungsweise ist die des religiösen Bewußtseins: die natürliche Welt kann nur die Schöpfung eines Willens sein, der ein reiner Ausdruck des Sittengesetzes ist. Dieser aber kann nur der göttliche Wille sein. In ihm also müssen Weltschöpfer und moralischer Gesetzgeber zusammenfallen. Was im menschlichen Willen niemals erfüllt ist und was durch ihn nie ganz verwirklicht werden kann, muß in Gott erfüllt und von vornherein sichergestellt sein. Nur so kann sittliche Weltordnung die ihr widerstrebende natürliche durchdringen. Das Sittengesetz in uns ist die Ankündigung Gottes in der Welt, ist eine Form seiner Offenbarung. Die Verdunkelung dieser inneren Ankündigung, die eine Unterjochung des Sittengesetzes durch das Naturgesetz bedeutet, macht die äußere

Offenbarung notwendig. Und mit dieser letzteren hat es die eigentliche „Kritik" der Offenbarung allein zu tun. Die Durchführung dieser Kritik ist wohl die schwächste Seite des Werkes. Die Disposition des Problems aber behält unabhängig von ihr Wert.

Von den Schriften des Atheismusstreites ist besonders die erste „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798), auf die sich die Anklage bezog, von Interesse. Hier hat sich der Standpunkt gegen das Erstlingswerk bereits wesentlich verschoben. Das Wesen Gottes erschöpft sich hier keineswegs in dem Begriff eines moralischen Gesetzgebers. Gerade die Ablehnung der Forbergschen These, daß Religion im sittlichen Handeln aufgehe, belehrt hierüber. Nach Fichte gehört zur Religion auch der Glaube an die göttliche Weltregierung. Diese Weltregierung bedeutet ihm nun zwar durchaus die moralische Weltordnung. Aber das Sittengesetz, für sich genommen, begründet nur das Seinsollen der moralischen Weltordnung, nicht ihr wirkliches Bestehen in der Welt. Es genügt auch nicht, wie Forberg meinte, die Welt so anzusehen und in ihr so zu handeln, als ob sie einer göttlichen Regierung folgte. Das wirkliche Bestehen einer solchen ist vielmehr Gegenstand einer Gewißheit, die unmittelbar mit der des Endzwecks zusammenhängt. Sie ist Gegenstand des Glaubens. Sie ist nicht erschlossen oder irgendwie vermittelt; sie ist unmittelbar gewiß. Aber es ist auch nicht so, daß etwa Gott noch etwas anderes wäre, das neben oder hinter ihr stünde, sie bewirkte und als Bewirkendes erst erschlossen werden müßte. Dann hätten wir zwei hintereinandergeschaltete Gegenstände des Glaubens, von denen Gott der abhängige Teil wäre. Sondern die moralische Weltordnung und Gott sind ein und dasselbe; Glaube an jene ist Glaube an Gott. Das lebendige sich-einbezogen-Fühlen in die moralische Weltordnung, das in der sittlichen Gesinnung uns durchdringt, ist die wahre Religion. Damit ist der Standpunkt der Offenbarungskritik verlassen, Kants theistische Ethikotheologie grundsätzlich beiseite geschoben. Fichtes Gedanke ist pantheistisch. Gott ist nicht jenseits der Welt — dann wäre die Welt seine Begrenzung —, noch auch in der Sinnenwelt gefangen — dann wäre erst recht sein Wesen ein endliches. Man kann ihn nicht durch Beziehung zur Welt denken, diese faßt ihn niemals. Unser Denken faßt wohl die Welt und ist auf sie eingerichtet, aber nicht auf ein Wesen, das weder in ihr aufgeht, noch ihr transzendent ist. Man kann also wohl die Welt denken, aber nicht Gott. Die alte Theologie glaubte Gott die höchste Dignität zu wahren, indem sie ihn

als ein absolutes Sein, oder als Substanz auszeichnete. Fichte zeigt, wie vielmehr an seinem Wesen alle Verstandeskategorien versagen müssen, also auch die der Substanz und des Seins. Und in diesem Zusammenhang ist der Satz, der Gott das Sein abspricht, eine unvermeidliche Konsequenz — jener selbe Satz, der von Fichtes Gegnern als die These des Atheismus verstanden wurde. Man beachtete nicht, vielmehr man verstand tatsächlich nicht, daß Fichte „Sein" im Sinne des „Objektseins" meinte, was ja immer nur ein Sein für ein Subjekt bedeuten und schon deswegen nicht Prädikat der Gottheit sein kann. Die spätere Wissenschaftslehre hat einen anderen Seinsbegriff herausgearbeitet, der die umgekehrte These nach sich zog, daß Gott vielmehr das einzig Seiende ist. Beide Thesen vertragen sich ohne den geringsten Widerspruch, wenn man die beiden Seinsbegriffe streng zu scheiden weiß. Auch in den Schriften des Atheismusstreites findet man die zureichende Erklärung bei genauerem Zusehen. Es ist eben das Objektsein, das Gott nicht zukommt, denn ein solches bedeutet Erkennbarkeit, ja bloßes Sein in der Erkenntnis und für sie; aber daraus folgt nicht das Nichtsein Gottes, sondern ein Sein anderer Art, an dem die Seinsprädikation des endlichen Verstandes versagt: ein Sein nicht in der dritten, sondern in der ersten Person, reine Tätigkeit, lebendiges Wirken. Es ist klar, daß nur in der Aufhebung der Substantialität der Begriff der reinen Tätigkeit zum Vorschein kommen kann. Aber das gerade ist ja die Grundthese der ersten Wissenschaftslehre, die aller Denkgewohnheit des natürlichen wie des philosophischen Verstandes zuwiderläuft. Sobald man diese Grundthese verfehlt, steht der ethische Pantheismus freilich als Atheismus da. Man kann sie aber nicht verfehlen, wenn man die Gleichsetzung von Gott und moralischer Weltordnung im Auge behält. Ein Ordnungsprinzip ist seinem Wesen nach etwas anderes als substantiales Sein. Das wird einleuchtend an Fichtes Beschreibung des Prinzips. Es handelt sich nicht um eine fertig bestehende Weltordnung, eine solche hätte den Charakter des Naturgesetzes; sondern um den Akt des Ordnens selbst, den lebendigen ordo ordinans, der deswegen doch nicht natura naturans im Sinne des Spinozischen Gottes ist. Alle Natur muß vielmehr selbst erst in dieser sich ewig realisierenden Ordnung den Grund ihrer Gesetzlichkeit als einer lebendigen Ordnung haben. Das ist das Wesen des ethischen Pantheismus, daß er sich ebensoweit vom naturalistischen Pantheismus Spinozas wie vom ethischen Theismus Kants entfernt hält, zugleich die Überwindung beider und ihre Synthese bildet,

den Gedanken des All-Einen mit dem Primat der moralischen Weltordnung vereinigend. —

Die Jahre, in denen sich die Wissenschaftslehre vom Begriff des Ich losmacht, um ihn durch den des lebendigen Lichtes zu ersetzen, sind auch entscheidend für die Vertiefung der Religionsphilosophie. Die Wissenschaftslehre selbst geht mehr und mehr in religiöse Weltansicht über. Das ursprüngliche Licht der Vernunft jenseits des Bewußtseins, das subjektlose Leben jenseits des Ich nähert sich ungewollt dem von Anfang an von Fichte gesuchten Gottesbegriff. In der „Bestimmung des Menschen" (1800) ist diese Wandlung bereits mitten im Gange. Die neue Grundkonzeption ist schon vollzogen, und die alten Begriffe werden ihr gemäß umgewandelt und umgedeutet. An sich ist nur die absolute Vernunft, die endliche des Menschen aber ist nur in ihr und durch sie. Alles menschliche Leben ist Gottes Leben, aller sittliche Wille in uns ist Gottes Wille, alle unsere Erkenntnis ist seine Erkenntnis in uns. Aber auch alles Geschehen in der dinglichen Natur, alles Leben und Weben, alle Kraft und aller Widerstand, ist sein Leben. „Rein und heilig" aber erhebt sich dieses Leben Gottes über das Natürliche in dem sittlichen Bande, das Mensch und Mensch verbindet. Hier tritt es dem Auge des Menschen so faßbar nahe, als das an sich Undenkbare und Unbegreifbare, das nie Objekt wird, der endlichen Vernunft, die nur Objekte zu erschauen vermag, überhaupt nur treten kann. Alles ist in Gott eingebettet, aber die innere Nahstellung zu ihm als dem Einen in allem hat nur das sittliche Gemüt. Die Weltordnung ist eine durchweg gute, denn sie ist moralische Weltordnung. Alles, was geschieht, ist daher zweckmäßig. Aber diese Fassung des Theodizeegedankens ist doch eine wesenhaft andere als die Leibnizische. In der Wissenschaftslehre von 1801 sagt Fichte in bewußtem Gegensatz zur Monadologie: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Diese nichtige Welt ist die natürliche, deren eigenen Sinn und Wert Fichte in schroffstem Gegensatz zu dem viel leibnizischer gestimmten Schelling niemals anerkannt hat und deren ganze Bedeutung ihm im Widerstand und Ansatzpunkt der Handlung aufging. Und doch stimmt diese Nichtigkeit sehr wohl zu seinem Gedanken der Güte Gottes. Denn gerade einer an sich nichtigen Welt bedarf es, um den Menschen zur Betätigung seiner Freiheit zu veranlassen. Gerade eine sinn- und zwecklose Welt muß es sein, die der Sinngebung durch Verwirklichung sittlicher Zwecke fähig sein soll, ein unbegrenztes Feld möglichen Strebens. Die wahre Güte konnte freie

zwecktätige Wesen nur in eine zweckindifferente, nichtige Welt setzen Gerade eine solche ist für sie die einzig zweckmäßige und vollkommene.

In der „Anweisung zum seligen Leben" (1806), die wohl das reifste und harmonischste unter den von Fichte selbst veröffentlichten Werken ist, hat sich die Wandlung der Wissenschaftslehre ins Religiöse bereits vollzogen, und wir sehen die Religionsphilosophie als unmittelbare Kehrseite des Systems, ja als seinen am tiefsten schöpfenden Teil. Den größten Anteil an dieser Wandlung hat die Metaphysik des Johannesevangeliums, die Fichte als der reinste Ausdruck des Christentums, ja des religiösen Lebens überhaupt vorschwebt. — Als die ewige Offenbarung Gottes gilt ihm jetzt das Bewußtsein (in der Sprache der Wissenschaftslehre das „Wissen"); nicht die Welt der Gegenstände, denn diese ist erst Folgeerscheinung des Bewußtseins. Die Ewigkeit des Bewußtseins ist verankert in der Ewigkeit Gottes. Deswegen ist es ein Grundirrtum und leere Verleugnung der Ewigkeit Gottes, die Welt mit dem Schöpfungsakt beginnen zu lassen, wie die „Genesis" tut. Die Johanneische Lehre tut das nicht, ihr erstes Wort ist: im Anfang war der Logos, Gott war der Logos, alle Dinge sind durch den Logos gemacht. In dieser Logoslehre erkennt Fichte das Grundprinzip seiner eigenen Lehre vom „Wissen" wieder, welches ein „Bild" Gottes von Ewigkeit ist, zeitlos und jenseits aller Erscheinung, das aber in die Erscheinung tritt im Bewußtsein des Menschen und als ewige Menschheit die Einheit von Gott und Mensch bedeutet; jene selbe Menschwerdung Gottes, welche den metaphysischen Gehalt der Evangelien bildet und als solcher unabhängig von ihrem geschichtlichen Gehalt dasteht.

In dieser Anknüpfung an die Logoslehre spürt man deutlich die Preisgabe jenes selbstherrlichen sittlichen Freiheitspathos, welches die früheren Schriften beherrscht und sich in ihnen der religiösen Grundstimmung widersetzt. Das Streben ins Unendliche behält jetzt nicht mehr das letzte Wort, es hat sein Ziel gefunden in Gott, zu dem es zurückkehrt, bei dem es sich in Befriedigung, in Seligkeit auflöst. Dieser Gedanke nun, der sich der Mystik nähert, kann auch die Freiheitslehre selbst nicht unberührt lassen. Und so finden wir denn hier die Freiheitslehre in einer Form, die von allen früheren und späteren Fassungen nicht nur ganz abweicht, sondern auch schwer mit ihnen zu vereinigen ist.

Die Freiheit um der Freiheit willen ist hier so wenig mehr das Höchste als der Trieb um des Triebes willen. Freiheit hat nur Wert und Sinn, wo es sich um Willen und Streben handelt. Mündet aber die

Unrast des Strebens in Ruhe und Frieden ein, geht sie in etwas über, das höher ist als sie, so muß sich mit dem Streben zugleich die Freiheit darin aufheben. Nur der unvollkommene Wille — so heißt es jetzt —, der Wille, der diesseits von Gut und Böse steht, dem also beide Möglichkeiten noch offen stehen, kann überhaupt frei sein. Der sittlich vollkommene Wille hat kein Soll mehr über sich, also auch keine Freiheit mehr an sich. Er ist verankert in Gott. Das Ich nun kann mit aller Freiheit, die es hat, Gott nicht erzeugen, um in ihm zu ruhen; es kann nur umgekehrt sich selbst und seine Freiheit vernichten, und „sodann versinket es in Gott". Die Selbstvernichtung des Ich geschieht noch mit Freiheit; aber danach gibt es keine Freiheit mehr, die Freiheit ist damit erschöpft, ist gleichfalls „vernichtet". Diesen einzigartigen sittlichen Akt, den einzigen wahren Freiheitsakt, bezeichnet Fichte als den Übergang zur „höheren Moralität". Er kann in jedem menschlichen Ich nur ein einmaliger sein. Das Soll kann nur einmal wirklich bestimmendes Motiv sein, und in Ewigkeit nicht wieder. Ein Rückfall aus dem Zustande der höheren Moralität ist unmöglich, denn hier gibt es kein Werden des Willens mehr; er hat seine Richtung, seine Seinsform, seinen Charakter einmal gesetzt. Was man die Ausnahme oder den Rückfall nennt, ist vielmehr ein Zeichen, daß in Wahrheit gar keine Sittlichkeit vorhanden ist, daß also jener Freiheitsakt in Wirklichkeit gar nicht das Gute gewählt hat.

In diesem Gedanken einer Erschöpfung der Freiheit erkennt man leicht etwas von dem Johanneischen Begriff der Wiedergeburt. Deutlich geht hier die Ethik in Religion über, indem sie ein charakteristisch unethisches Moment, die freiwillige Preisgabe der Freiheit, in sich aufnimmt. Was ethisch nicht zu rechtfertigen wäre, hat, religiös genommen, seinen guten Sinn: für oder wider Gott, darin allein ist die Krisis. Nicht mehr wider Gott können, ist mehr als es noch können. Religion und Sittlichkeit offenbaren hier ihr antinomisches Verhältnis; und der Widerstreit löst sich zugunsten der Religion. Mit der Krisis erschöpft sich die Freiheit, indem sie mit einem Griff nach dem Höchsten, dem Ganzen, greift. Der Mensch hat mit der einen wahrhaften Entscheidung „das Maß seiner Freiheit verbraucht". Er bedarf ihrer auch nicht weiter. Er tritt damit in einen neuen Stand. Die Unrast des Strebens liegt hinter ihm, Ruhe und Klarheit des Lebens in Gott, des „seligen Lebens", kann ihn umfangen. Und das ist der praktische Sinn der Fichteschen Religionslehre: die Seligkeit liegt nicht jenseits des Grabes, das Himmelreich ist nicht nur

nahe herbeigekommen, sondern es ist mitten unter uns auf Erden. Es besteht in nichts anderem als in dem richtigen Verhältnis zu Gott.

Inwiefern dieses Verhältnis Seligkeit ist, erklärt Fichte tiefsinnig durch die Idee der Liebe. Leben ist Bedürfnis, Trieb; die Befriedigung des Triebes ist Seligkeit, in ihr erfüllt sich das Leben. Wahres Leben und Seligkeit sind dasselbe; „seliges Leben" ist im Grunde ein tautologischer Ausdruck. Sofern nun Bedürfnis und Trieb auf einen Gegenstand gehen, so ist ihr Ziel die Vereinigung mit ihm. Das Hinstreben auf Vereinigung ist Liebe. So fallen Leben und Seligkeit letzten Endes mit Liebe zusammen. Nur in der Liebe ist wahres Leben. Sie ist „Wurzel und Mittelpunkt" des Menschenlebens. Wer nicht liebt, lebt auch eigentlich nicht. Wer sich zersplittert in seiner Liebe, sein Herz an tausend Dinge hängt, der weiß im Grunde nicht, was er liebt; er liebt auch in Wahrheit nicht, sein Leben ist inhaltslos, ist kein Leben. Der Drang nach Glückseligkeit ist daher ein unausgesetztes Haschen nach dem Leeren, ein beständiges Enttäuschtwerden, ein „ununterbrochenes Sterben". Die Unseligkeit dieses Lebens ist eben sein Widerspruch gegen sich selbst, ein Leben zu sein, das kein Leben ist. Soll es eine Seligkeit geben, so muß das Leben selbst Seligkeit sein. Es muß das Scheinleben aufgeben und sein inneres Wesen erfüllen. Das ist nur möglich, wenn der Trieb sich auf das Eine, Wandellose richtet, wenn an Stelle des sich Verlierens an die Mannigfaltigkeit des Vergänglichen die Einheit einer Sehnsucht nach dem Ewigen tritt. Der vielspältige Zug nach außen muß ersetzt werden durch den einheitlichen Zug nach innen. Dazu aber muß das Eine und Wahrhafte erkannt werden. Im Gegensatz zum triebhaften Leben muß hier der Gedanke herrschen. Er allein kann die Liebe auf ihr wahres Objekt hinlenken.

Nun ist Liebe das Leben Gottes in uns. Um sich zu offenbaren, bedarf dieses Leben Gottes des Bewußtseins. Wir müssen uns in unserem tiefsten Wesen bewußt werden. Nur in der Tiefe können wir unsere Einheit mit Gott erschauen. Aber die Tiefe des Ich, in der diese Einheit liegt, ist jenseits des Selbstbewußtseins. Alles Bewußtsein, auch das Selbstbewußtsein, bedeutet Spaltung des Seins in Subjekt und Objekt. Und erst die Identität dieser beiden ist das Absolute. Das Bewußtsein findet also seine Grenze gerade in derjenigen Erkenntnis, in der es sich vollendet, in seiner Selbsterkenntnis; es steht sich selbst im Wege beim Eindringen in seinen Grund. Es hebt sich auf, indem es sich durchschaut. Es kann sich nicht durchschauen, solange es sich selbst als seiend setzt. In

der Sprache der Religion heißt das: das Bewußtsein ist die einzige Form, in der Gott sich offenbart, aber eben diese Form verdunkelt zugleich die Offenbarung. Die Durchführung dieses Gedankens nimmt nun nach der Methode der Wissenschaftslehre die Form einer Stufenfolge an. Die Bestimmung des Ich ist sich selbst zu durchdringen, zur Urquelle seines eigenen Lichtes vorzudringen, ganz für sich zu sein, was es an sich ist. Am weitesten entfernt von diesem Ziel ist der Mensch auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseins. Über ihn erheben sich schon die Stufen der theoretischen Reflexion; aber erst der Standpunkt des sittlichen Menschen überwindet ihn vollends. Ihm offenbart sich das Vernunftgesetz; er ordnet die Gemeinschaft der sittlichen Wesen dem natürlichen Sein des Sinnlichen über. Er tut das nicht mit dem Gedanken, sondern mit der Tat, indem er das Sinnliche handelnd zum Sittlichen erhebt. Hier nun gehört die Liebe des Menschen dem Nebenmenschen, in ihm und sich selbst erblickt er die Einheit einer gemeinsamen Bestimmung. Erst eine dritte Stufe über dieser bildet die der „höheren Moralität". Zu ihr erhebt sich das Ich durch den einmaligen erschöpfenden Akt der Freiheit, in welchem die Freiheit sich selbst aufhebt, um im göttlichen Willen aufzugehen. Es erblickt das göttliche Wesen als Idee des Guten deren bloßes Abbild die Menschheit mit ihrer sittlichen Ordnung ist; die Sinnenwelt aber erblickt es als Schauplatz der sittlichen Ordnung. Die letztere ist Mittel zum Endzweck des Guten, die Sinnenwelt aber ist nur das Mittel eines Mittels.

Aber auch über diese Stufe noch kann sich das Bewußtsein erheben. Das Urbild nämlich muß ihm verborgen bleiben, solange es sich selbst und die Welt nur als Abbild Gottes sehen kann. Wenn das Bewußtsein aber sich selbst als den unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Lebens sehen lernt, so fällt auch diese Scheidewand, und der Mensch sieht sein und Gottes Leben als ein einiges Leben. Dieses Sich-eins-sehen mit Gott ist das selige Leben, der Standpunkt der Religion. Hier erscheint Gott nicht mehr im Schatten des Selbstbewußtseins, sondern unmittelbar als das, „was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut". Unter diesem Aspekt wird das Leben des Menschen zum „heiligen Leben", er selbst zum heiligen Menschen.

Über diesen Standpunkt hinaus gibt es nur noch einen, in dessen Erreichung sich die Bestimmung des Menschen erfüllt. Was im religiösen Leben lebendige Tatsache ist, kann vom Bewußtsein wiederum als Gegenstand erfaßt und durchdrungen werden. Zur Tatsache kommt das Wissen

der Tatsache, zum einfachen, kindlichen Glauben die ihn durchdringende Erkenntnis, das Schauen. Die Aufgabe, zu diesem Schauen emporzuführen, ist die der Philosophie. Die Wissenschaftslehre, die sie zu lösen unternimmt, ist sich bewußt, nicht zur träumenden Mystik, sondern zum realen Leben des tätigen Willens Gottes hinzuführen. Wie ihr Ausgangspunkt ein praktischer war, so ist auch ihr höchstes Ziel ein eminent praktisches: die sich selbst durchschauende und sich auf ihr wahres Ziel hinlenkende Vernunft.

III. Abschnitt.

Schelling.

1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke.

Die Anfänge Schellings reichen noch in jene Periode der deutschen Philosophie zurück, die durch den Streit um das „Ding an sich" gekennzeichnet ist. Gleichwohl wächst sein Denken keineswegs aus dieser Problemlage hervor, sie ist für ihn endgültig durch Fichte abgetan. Die Fragen, die ihn bewegen, gehen schon von der Wissenschaftslehre aus, setzen sie voraus und zielen von vornherein über sie hinaus, indem sie zu ergänzen streben, was jene schuldig geblieben.

Fichtes System war aus dem Kampf um die Freiheitsidee hervorgegangen. Dieser Kampf war ein rücksichtsloser, gewalttätiger. Was der Freiheit entgegenstand, mußte vernichtet werden. Die Notwendigkeit steht der Freiheit entgegen, sie ist das innere Band alles Natürlichen. Also mußte Fichte das Natürliche vernichten, es in einem schöpferischen Akt der Freiheit aufheben. Das wahre Sein liegt anderswo, nicht in der Natur.

Daß diese Entwertung der Natur etwas Unnatürliches ist, empfindet heute noch jeder unbefangene Leser der Fichteschen Schriften. Worin der Mangel liegt, läßt sich auch unschwer feststellen. Ein anderes aber ist es, ihm abhelfen, ohne die systematischen Errungenschaften der Wissenschaftslehre preiszugeben. Diese Aufgabe stellt sich der junge Schelling. Sein erster Schritt über Fichte hinaus führt zur Naturphilosophie.

Indem er die letztere durchzuführen sucht, wächst sie ihm aber unter den Händen zu einem ganzen System aus, das schließlich die Grenzen der Wissenschaftslehre sprengt. Und nun muß er nach einem neuen breiteren Fundament suchen, das Raum hat für den parallelen Aufbau der Natur und des Geistes. Er findet es im Gedanken der Identitätsphilosophie. Auch hierfür fand er einen halb und halb gebahnten Weg vor. Fichte selbst in seinem fragmentarischen Entwurf von 1797 und Bardili im „Grundriß der ersten Logik" hatten ihn vorgezeichnet. Schelling führt den Gedanken in großem Stile durch. Er schafft damit zugleich die Basis, auf der Hegel hernach das geschlossenste und umfassendste aller geschichtlichen Systeme erbaut.

Aber während Hegel in unermüdlicher Arbeit seinen Riesenbau türmt, greift Schelling wieder an die Wurzel zurück. Von den großen Philosophen des deutschen Idealismus ist er derjenige, welcher der Romantik am nächsten steht. Eine Welt neuer Probleme drängt hier auf ihn ein und verlangt nach Lösung. Nicht nur die Philosophie der Kunst erwächst ihm aus diesen Anregungen. Ein Zug zum Irrationalen, zum Religiösen und schließlich zum Mystischen geht von hier aus. Schelling entdeckt die Wurzel dieses Zuges im ersten Grundprinzip alles philosophischen Denkens. Die Naturphilosophie wandelt sich ihm zur Religionsphilosophie; die Identität von Geist und Natur entschleiert sich ihm als Gottheit.

Es vergehen Jahre des literarischen Schweigens. In der Stille reift ihm ein Gedanke, der noch einmal alles von Grund aus ändern soll. Jene ganze rationale Philosophie der Vernunft, die sein Identitätssystem proklamiert hat, reicht an den wahren Urgrund nicht heran, sie ist nur negative Philosophie und daher niemals über den Gegensatz zum Glauben hinausgehoben. Positiv und wirklich hinausgehoben über alle scheinbare Gegensätzlichkeit von Glauben und Wissen kann nur eine Philosophie der Offenbarung sein. Mit einer solchen tritt er dem Vernunftsystem Hegels nach dessen Tode entgegen.

Schelling ist nicht das, was man einen universalen Kopf nennt. Aber verglichen mit Fichte, dessen ganzes Leben und Wirken im Dienste eines Gedankens steht, ist er erstaunlich vielseitig. Er steht jedem neuen Gedanken offen, ist immer bereit umzulernen, gibt ähnlich wie Reinhold freudig die Früchte früherer Arbeit preis, um Neues zu verarbeiten, ist aber — anders als Reinhold — allemal schöpferisch im Aneignen, produktiv im Umlernen, stetig in der Verwertung des einmal Gefundenen.

Er gibt nichts restlos preis, sondern hält die Zusammenhänge fest, bildet organisch um. Und jedesmal greift er von neuem an die ersten Voraussetzungen zurück. So geht ihm nicht weniger als fünfmal aus fundamentaler gedanklicher Revolution ein neues System hervor. Und doch ist in der Mannigfaltigkeit dieser über ein langes Leben bis zuletzt anhaltenden Entwicklung noch die Einheit erkennbar. Alle Umarbeitung ist bei ihm innere Steigerung des Grundgedankens. Es ist originale Lebendigkeit seines Denkens, was ihn der Reihe nach über Fichte, Bardili, die Romantiker und Hegel hinaustreibt und ihn befähigt, auf diesem Wege gleichzeitig eine Fülle fruchtbaren gedanklichen Gutes aus Spinoza und Leibniz, aus Platon und Plotin, aus antiker Mythologie sowie christlicher Dogmatik und Mystik in seine Philosophie hineinzuarbeiten. Freilich hat er in dieser ruhelosen Fortarbeit die Größe der eigenen Wandlung und die Distanz späterer Gedanken zu den früheren andauernd unterschätzt. —

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist 1775 zu Leonberg in Württemberg geboren. Sein Vater war dort Diakonus, später Prediger und Klosterprofessor in Bebenhausen bei Tübingen. Mit 15 Jahren kam der hochbegabte Knabe auf das Tübinger Stift, wo er zuerst Philosophie, dann Theologie studierte. Eine gründliche humanistische Bildung führte ihn früh an die Quellen der griechischen Philosophie und Mythologie; eine nicht weniger gründliche Kenntnis des Hebräischen brachte ihn selbständig auf den Gedanken einer historisch-kritischen Bibelauslegung. Seine ersten Arbeiten beschäftigen sich mit biblischen Philosophemen und Mythenbildung. Hier liegen die Anfänge jener Gedanken, die in der Philosophie seines Alters wieder in den Vordergrund treten. Auf dem Stift verband ihn enge Freundschaft und reger geistiger Austausch mit zwei älteren Studiengenossen, Hegel und Hölderlin. Von beiden empfing er bleibende Anregung. Das vertraute Verhältnis zu Hegel, der, bedächtiger und gründlicher als er, den beweglicheren und genialeren Freund neidlos voraneilen sah, hat die gemeinsame Studienzeit 12 Jahre überdauert, bis die philosophischen Wege beider sich unwiderbringlich trennten.

Mit der Wissenschaftslehre wurde er im letzten Studienjahr vertraut und in tiefster Seele von ihr erfaßt. Es ist erstaunlich, wie schnell und sicher er sich in der schwierigen, noch im Entstehen begriffenen Lehre Fichtes zurechtfand, sie von innen heraus beherrschen und durch manche glückliche Formulierung überbieten lernte. Seine ersten philosophischen

Schriften geben davon Zeugnis: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" 1794, „Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" 1795 (die Hauptschrift der frühen Periode), und die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" 1795.

Seinen bisherigen Studien fehlten noch die Naturwissenschaften. Schelling lernte diesen Mangel bald selbst empfinden und fand in Leipzig Gelegenheit, ihm abzuhelfen, wo er einige Jahre als Hofmeister zubrachte. Er vertiefte sich in Medizin, Physik und Mathematik. Und sofort regten diese Studien in ihm den neuen Gedanken der Naturphilosophie an, die denn auch alsbald in zwei weiteren Schriften Gestalt gewann: „Ideen zur Philosophie der Natur" 1797 und „Von der Weltseele" 1798. Zwischen diesen und den Erstlingswerken liegt die Abfassung der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur", die Fichte so bedeutend erschien, daß er Schellings Berufung nach Jena für wünschenswert hielt. Die beiden naturphilosophischen Schriften erregten gleichzeitig Goethes Interesse. Den Bemühungen beider Männer gelang es, Schelling 1798 das Extraordinariat in Jena zu verschaffen.

Die fünf Jahre seiner Jenenser Lehrtätigkeit begannen ein Semester vor Fichtes unfreiwilligem Abgang. So kam es ungewollt, daß ihm das akademische Erbe Fichtes zufiel. In kurzem gestaltete sich denn auch tatsächlich seine Wirksamkeit ähnlich glanzvoll wie die Fichtes. Und auch für ihn wurden die Jahre in Jena die Zeit der intensivsten philosophischen Fortarbeit, der bedeutsamsten Wandlungen und der reichsten literarischen Produktion. In diesen Jahren befestigte sich auch seine enge Fühlungnahme mit dem Kreise der Romantiker, besonders mit den Brüdern Schlegel. Und mehr noch als die mannigfachen Anregungen dieser Männer wurde ihm der vertraute Verkehr mit der bedeutendsten Frau des Romantikerkreises, Caroline, der Gattin A. W. Schlegels, die später nach Scheidung von ihrem Manne Schellings Frau wurde. Auch das Verhältnis zu Fichte war anfangs das denkbar beste; der Briefwechsel der ersten Jahre ist voll gegenseitiger Anerkennung, getragen von dem Bewußtsein einer gemeinsamen philosophischen Mission, in der beide einander ergänzen und stützen wollten. Über die grundsätzlichen sachlichen Differenzpunkte täuschten sich beide. Die Selbständigkeit des Naturseins neben dem Bewußtsein, wie sie Schelling seit 1797 offenkundig vertrat, konnte Fichte gemäß seinem rein ethisch orientierten Idealismus nicht anerkennen; und von dem Augenblick ab, wo er hierüber klar sah, lehnte

er Schelling ab. Der Bruch erzeugte beiderseitige Bitterkeit; beide hatten das berechtigte Gefühl, nicht verstanden zu sein, und beide täuschten sich über die eigene Unfähigkeit, den anderen zu verstehen. Beide waren im Grunde herrische, absolute Unterordnung unter ihre geistige Führung beanspruchende Naturen. Schelling konnte wohl umlernen und Neues verarbeiten, aber er besaß nicht die Gabe, einen fremden Gedanken um seiner selbst willen und in seiner Fremdheit gegen den eigenen zu würdigen.

Dasselbe zeigte sich später in Schellings Verhältnis zu einer Reihe anderer Männer, insonderheit zu Hegel, der seit 1801 in Jena habilitiert war und mit ihm das „kritische Journal der Philosophie" herausgab. Hier war es Hegels „Phänomenologie", die 1807 den Bruch herbeiführte. Hegel nahm Schellings erbitterte Vorwürfe mit sachlicher Ruhe hin, ohne den guten Glauben an dessen Wohlgesinntheit zu verlieren; Schelling dagegen trug ihm den Abfall nach und empfand seinen nachmaligen glänzenden Aufstieg in Berlin als eine Ungerechtigkeit des Schicksals. Denn Hegels System erschien ihm als Verfälschung seiner eigenen Ideen. Dieselbe Schroffheit und Unverträglichkeit war es, die ihn in Jena, sowie auch später in Würzburg und München in literarische Konflikte und Anfeindungen stürzte, aus denen er sich nicht immer mit der gleichen Würde zu ziehen wußte, die Fichte im Atheismusstreit gewahrt hatte.

Die Schriften der Jenenser Periode erscheinen in gedrängter Folge, z. T. fast gleichzeitig mit den laufenden Vorlesungen über die gleichen Gegenstände. Sie bringen zunächst eine Durchführung der Naturphilosophie und der in ihrem Sinne umgestalteten Wissenschaftslehre: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 1798/99, „Einleitung zum Entwurf" 1799, „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses" 1800, und im selben Jahre das „System des transzendentalen Idealismus", welches eine Durchführung der Fichteschen Bewußtseinsprinzipien auch für das Gebiet der Geschichte und der Kunst enthält und durch die Straffheit seines Aufbaus wohl die am klarsten abgerundete Schrift Schellings ist. Mit dem Jahre 1801 tritt der Identitätsgedanke ganz in den Vordergrund. Die Hauptschrift dieser Periode ist die „Darstellung meines Systems der Philosophie" 1801; in breiterer Ausführung kehren die Hauptgedanken derselben wieder in dem schönen Dialog „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" 1802 und in dem Vorlesungszyklus „Über die Methode des akademischen Studiums" 1803. Aus derselben Zeit 1802/3 stammen auch die Vor-

lesungen über „Philosophie der Kunst", die bei Lebzeiten Schellings unveröffentlicht blieben.

Als Schelling 1803 nach Würzburg berufen wurde, lag die Periode der größten literarischen Fruchtbarkeit hinter ihm. Die Naturphilosophie wirkte zündend auf einen weiten Kreis von Wissenschaftlern, aber sie rief auch die heftige Gegnerschaft vieler hervor, die in ihr nicht mit Unrecht eine Vergewaltigung der Naturwissenschaft erblickten. Unerquickliche Kontroversen und Anfeindungen, die sich daraus ergaben, verleideten ihm Jena und ließen ihn auch in Würzburg nicht zur Ruhe kommen. Am neuen Wirkungsort traten auch theologische Konflikte hinzu, zu denen besonders sein „Bruno" sowie die Schrift „Philosophie und Religion" 1804 Anlaß gaben. So folgte er 1806 gern einem Ruf an die Münchener Akademie der Wissenschaften; und nun begann für ihn eine lange Zeit literarischen Schweigens. Der Grund der Zurückhaltung liegt in der neuerlichen großen Wandlung seiner philosophischen Ideen. Unveröffentlicht blieb schon die größte systematische Arbeit der Würzburger Zeit, das „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" 1804, das einzige Werk Schellings, das die Identitätslehre in voller Durchführung bringt. In München gab er 1807 die kleine Schrift „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" heraus, und 1809 folgte die systematisch grundlegende Arbeit „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", ein Werk, in dem Schelling die Identitätsphilosophie bereits hinter sich gelassen hat und einen neuen, religionsphilosophischen Standpunkt einnimmt, welcher den Übergang zu seinem Altersstandpunkt bildet. Wiederholt kündigte Schelling im Lauf der folgenden Jahre das langerwartete Werk „Die Weltalter" an, zweimal gab er den Anfang in Druck, zog ihn aber wieder zurück. Das im Nachlaß erhaltene erste Buch des Werkes stammt aus den Jahren 1814/15; noch später ist die „Darstellung des philosophischen Empirismus" abgefaßt, die einen Teil seiner Münchener Einleitungsvorlesungen ausmacht.

In der zunehmenden Vereinsamung hielt er es auf die Dauer nicht ohne akademische Lehrtätigkeit aus. 1821 ließ er sich beurlauben, um an der Erlanger Universität Vorlesungen zu halten. Als 1826 die Universität Landshut nach München verlegt wurde, folgte er dem Ruf dorthin. Und hier reifte, mit den Vorlesungen Schritt haltend, das große Hauptwerk seines Alters die „Philosophie der Mythologie und der

Offenbarung", das im Nachlaß als vierbändiger Vortragszyklus vorliegt. Da Schelling es nicht herausgab, aber auf dem Katheder wiederholt daraus vortrug, so konnten sich in weiteren Kreisen die abenteuerlichsten Erwartungen daran knüpfen. Nicht mit Unrecht erwartete man, daß hier der Hegelsche Panlogismus aus den Angeln gehoben und eine grundlegende Vereinigung von Philosophie und Religion durchgeführt werden sollte. Diese Erwartung war es, die ihm 1841 noch den Ruf nach Berlin eintrug, wo man ein starkes Gegengewicht gegen die Hegelsche „Linke" wünschte. Schelling glaubte eine geschichtliche Mission zu erfüllen, indem er nach Berlin ging. Aber den großen Erwartungen, die ihn empfingen, konnte er nicht mehr gerecht werden; und als ihn die Feindschaft seiner alten Gegner auch hier verfolgte und er sich in diesem Kampf von der Regierung nicht genügend unterstützt glaubte, zog er sich endgültig aus dem akademischen Leben zurück. 1854 starb er, ein fast Vergessener, in Ragaz. —

Schellings Lehre läßt sich nicht ohne Gewaltsamkeiten einheitlich darstellen, obgleich die Übergänge zwischen seinen fünf Systemen durchaus aufzeigbar sind, und eigentlich nirgends ein schroffer Bruch vorliegt. Die Periodeneinteilung darf denn auch nicht übertrieben werden, aber dennoch ist sie notwendig. Die Wandlungen seiner Philosophie sind nicht vergleichbar denen der Wissenschaftslehre. Während Fichte wieder und wieder einen und denselben Problemkomplex bearbeitete, bezieht Schelling immer neue Problemgebiete in seinen Gesichtskreis ein, und jede seiner Wandlungen bedeutet eine inhaltliche Änderung der Forschungsrichtung. So kommt es, daß die zeitlich und methodisch sehr verschiedenen Systeme, die er schafft, dennoch bis zu einem gewissen Grade miteinander zu vereinigen sind; sie ergänzen einander eben inhaltlich, und sind auch offenbar als solche Ergänzungen gemeint. Man sieht das schon äußerlich an mancher deutlich ausgesprochenen Bezugnahme, und noch mehr wohl an der inneren Bezogenheit der Probleme aufeinander. Dennoch ist es keineswegs ein eindeutiges Fußen des späteren Systems auf dem früheren. Schelling stößt rücksichtslos Formulierungen um, die ihm nicht mehr passen, läßt unbekümmert Widersprüche gegen früher Behauptetes stehen, ohne sich die Mühe zu nehmen, jenes ausdrücklich zu berichtigen. So geht bei ihm wirkliche Umbildung und wirkliche Fortführung Hand in Hand, oft unorganisch genug verbunden, und doch nur selten scharf abgrenzbar. In diesem schillernden Doppelsinn ist es zu verstehen, wenn wir im folgenden — wie allgemein üblich geworden — fünf philosophische

Perioden bei Schelling unterscheiden, die weder einfach fünf Teile eines Systems sind, noch auch einfach fünf Systeme:

1. die Naturphilosophie bis 1799,
2. der transzendentale Idealismus um 1800,
3. die Identitätsphilosophie 1801—1804,
4. die Freiheitsphilosophie um 1809,
5. das religionsphilosophische System des späten Schelling, etwa von 1815 ab.

2. Die Naturphilosophie.

Die ersten Schriften Schellings verfolgen nichts anderes als die Erläuterung und Befestigung der Wissenschaftslehre. Aber sehr bald zeigt sich ihm der Punkt, in dem diese einem universalen Denken nicht genügen kann. Und indem er sie in diesem Punkt zu ergänzen sucht, wächst er unversehens über sie hinaus. Dieser Punkt ist das Naturproblem.

Nach Kant steht die Natur unter den Gesetzen des Verstandes. Nach Fichtes erster Wissenschaftslehre ist sie direkt ein Produkt des Ich. Die spontane Tätigkeit des Ich bringt sie hervor, aber ohne Reflexion auf die Tätigkeit als solche; daher der Schein der Selbständigkeit des natürlichen Seins. Kant hatte sich die Anwendung der Teleologie auf die Naturobjekte kritisch versagt. Fichte lehnt sie zwar auch grundsätzlich ab, räumt ihr aber doch tatsächlich ein breites Feld ein, indem er den Sinn des Natürlichen darin erblickt, Mittel zum Zweck des Sittlichen zu sein. Dieser Zweckgedanke trifft freilich nur die Natur als Ganzes; die Durchführung im Einzelnen lag Fichte fern, dessen ganzes Interesse der Freiheit zugewandt war und blieb. Das muß sich notwendig ändern, wenn man in der Natur die reale Vorbedingung des bewußten Geistes erkennt und gleichzeitig die Kantische Einschränkung der Teleologie auf die Methode der Forschung grundsätzlich fallen läßt. Beides tut Schelling, indem er in der Natur das Schaffen einer unbewußten Intelligenz zu erkennen meint, deren Entwicklungsphasen zugleich die Stufen der Naturprodukte sind, und deren höchste Stufe und Endzweck der bewußte Geist ist, als dessen Träger sich der Mensch vorfindet.

Die Natur als ein einziges geschlossenes Stufenreich ist ein Grundgedanke der Leibnizischen Monadologie; und ebendaher stammt die Konzeption des unbewußt in ihr schaffenden Geistes, sowie des schließlichen Bewußtwerdens des Geistes in der durch die „Apperzeption"

charakterisierten höheren Stufe der Repräsentation; ebendaher auch die Versöhnung von Mechanismus und Zwecktätigkeit, indem, was im einzelnen kausales und blindes Geschehen ist, sich dennoch dem Ganzen als teleologischem Gesamtbilde einordnet. Und wie für Leibniz, so ist auch für Schelling die lebendige Natur der wichtigste Ausgangspunkt. Nur geht Schelling in den Konsequenzen viel weiter. Wenn er auch nicht wie Fichte der exakten Wissenschaft ganz fremd gegenübersteht, sondern auf manchem Spezialgebiet mit ansehnlicher Sachkenntnis ausgerüstet ist, so hat er doch so wenig wie Fichte vor ihm und Hegel nach ihm, ja kaum mehr als die spekulativ ganz ungezügelten Romantiker, eine wirklich innerliche Fühlung mit dem kritischen Geist der modernen Naturwissenschaft. Der spekulative Theologe, der er von Hause aus ist, sitzt ihm viel tiefer im Blut als der gewissenhafte Forscher. Jede leise anklingende Übereinstimmung heterogener Phänomene, jede vage Analogie verführt ihn zu den gewagtesten metaphysischen Identifizierungen; als bewiesen gilt ihm eine Behauptung, wenn sie sich aus dem präsumierten Gesamtbilde seines Systemgedankens „deduzieren" läßt. Die von Fichte herübergenommene Dialektik leistet ihm hierbei die zweifelhaftesten Dienste; sie zeigt sich hier in ihrer Kehrseite als ein zweischneidiges, gefährliches Mittel. Er teilt das Vorurteil Goethes gegen die mechanische Theorie des Lichtes, gibt aber die in tiefgründiger Kritik gewonnene Kantische Reserve gegen die teleologische Deutung der Naturprozesse leichtherzig preis. Er verliert denn auch im einzelnen jedes Kriterium für die Stichhaltigkeit seiner Aufstellungen aus den Augen weil das Tatsachenmaterial vor aller Deutung ihm niemals rein geschieden von der Deutung dasteht.

Es ist wichtig, diese Schwäche der Schellingschen Naturphilosophie von vornherein im Auge zu haben; die Höhe der Spekulation, zu der er aufsteigt, und von der aus das Ganze nichtsdestoweniger als ein imponierender Gedankenbau wirkt, läßt sich allein unter dieser Voraussetzung richtig einschätzen. Der Grundgedanke ist ein ganz einfacher. In der Natur ist durchgehende Organisation; Organisation ist nicht denkbar ohne eine produzierende Kraft. Eine solche wiederum bedarf des organisierenden Prinzips. Dieses kann nicht ein blindes Realprinzip sein, es muß die in seinen Schöpfungen enthaltene Zweckmäßigkeit zwecktätig hervorgebracht haben. Es kann also nur ein geistiges Prinzip sein, ein Geist außer unserem Geist, der dessen fähig ist. Da wir aber ein Bewußtsein außerhalb des Ich nicht annehmen dürfen, so muß der in der Natur

schaffende Geist unbewußter Geist sein. Hier ist zugleich der Punkt der Anknüpfung an Fichte, sowie auch der des Unterschiedes von ihm. Die Wissenschaftslehre ließ die Natur rein idealistisch aus der produktiven Einbildungskraft des Ich entstehen, einer Kraft, die unreflektiert, also bewußtlos schafft. Schelling hält dieses bewußtlose Schaffen fest, wendet es aber ins Objektiv-Reale, indem das geistig schaffende Prinzip darin für ihn nicht das Ich ist, sondern außerhalb seiner zu liegen kommt. Es ist ein außerbewußtes Prinzip des Realen, und insofern ist Schellings Naturphilosophie, gegen die Wissenschaftslehre gehalten, durchaus realistisch; es ist aber nichtsdestoweniger doch ein geistiges Prinzip, und insofern auch wiederum Idealprinzip. Es ist zugleich ideal und real, und der auf ihm basierte Standpunkt kann sich daher mit einem gewissen Recht Real-Idealismus nennen.

Noch ein weiteres Fichtesches Motiv kommt Schelling hierbei zugute. Nach Fichte ist das Ich „reine" substanzlose Tätigkeit. Einer ebensolchen bedarf auch die Naturphilosophie. Der unbewußte Geist muß reine Kraft ohne anderweitiges Substrat sein; denn das Reale kann erst durch ihn bestehen, also kann er nicht wiederum etwas „an" einem Realen sein. Auch hier liegt der ganze Unterschied gegen Fichte in der Hinausverlegung der Kraft über die Grenzen des Ich. Während Fichte in seiner späteren Lehre immer weiter in die Tiefe des Ich hineindrang und in Fortsetzung dieser Richtung schließlich über das Ich hinaus, d. h. hinter das Ich gelangte, dringt Schelling umgekehrt nach außen zu über das Ich hinaus in die Welt der Objekte und des natürlichen Seins vor und findet in ihr auf objektiver Grundlage dasselbe Idealprinzip der reinen Tätigkeit wieder, von dem jener ausgegangen war. Und wie Fichte in seiner Freiheitslehre auf ein Wollen vor dem Wollen geführt wurde, so Schelling in der Lehre vom Naturprozeß auf ein Wollen außerhalb des Subjekts. Hier liegt die sachliche Wurzel des unschlichtbaren Streites zwischen Fichte und Schelling — und zugleich der Punkt, in dem Schopenhauers Lehre von der Welt als Wille ganz und gar von Schelling vorweggenommen ist.

Schellings Naturphilosophie ist ein reiner Typus von Einheitsphilosophie. Ihr metaphysischer Grundgedanke ist ein Identitätsgedanke: Einheit von Natur und Geist, Wesensgleichheit des Geistes in uns und der Natur außer uns. Natur ist nicht begrenzt durch das Außen, Geist nicht durch das Innen; auch außer uns waltet derselbe Geist, auch in uns dieselbe Natur. Diese Lehre ist aber auch Einheitsphilosophie innerhalb

des Naturreichs; organische und anorganische Natur sind ihr nicht zwei getrennte Naturen mit grundverschiedenen Prinzipien. Schelling verwirft die mechanistische Theorie der anorganischen Gebilde, und erst recht die der Organismen, er verwirft aber auch die hergebrachte vitalistische Theorie einer besonderen Lebenskraft in den Organismen, die der nicht organisierten Natur fremd wäre; er muß beides verwerfen, weil die ganze Natur ohne Unterschied ihm als organisiert gilt. Seine Forderung einheitlicher physikalischer Erklärung des Lebens und des Unlebendigen bedeutet also gerade das Gegenteil jener Mechanisierung des Lebens, die, wo sie als Theorie auftritt, sich immer mit der gleichen Forderung ankündigt. Denn Mechanismus und Organismus bilden für seinen Gesichtspunkt gar keinen grundlegenden Gegensatz. Schon die physikalischen Grundkräfte enthalten vielmehr das Prinzip des Lebens. Ebenso kann die vielgestaltige Mannigfaltigkeit der Organismen mit der für menschliche Betrachtung konstanten Typik der Arten ihm nicht eine ursprüngliche Zerspaltenheit des Lebens in ebensoviele selbständige Formen bedeuten, sondern durch die Menge der Typen hindurch muß ein einheitliches Prinzip der Entwicklung walten, welches alles für den endlichen Verstand Auseinanderklaffende verbindet. Der Gedanke einer allgemeinen Deszendenz ist die einfache Konsequenz der vorweggenommenen Einheit. Ob ein solcher rein metaphysisch konzipierter Deszendenzgedanke Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erheben kann, ist natürlich eine andere Frage. Aber nicht zu verkennen ist die Tatsache, daß sich die Entwicklungstheorie jener Zeit in einer Reihe namhafter Forscher an diese metaphysische Konzeption gehalten hat und durch sie auf ihre wichtigsten Entdeckungen hingeleitet worden ist.

Schelling weiß für seine hochfliegende Spekulation geschickt die Errungenschaften der zeitgenössischen Wissenschaft auszunutzen. Galvanis Entdeckungen hatten eben den Anfang der neuen Elektrodynamik gemacht; die nachfolgenden Entdeckungen Voltas, Davys, Oersteds und Faradays ließen Schelling fast von einer Schrift zur anderen seine Theorie des dynamischen Prozesses umarbeiten. In der Chemie hatten Priestley und Lavoisier die alte Lehre vom Phlogiston überwunden und durch den Begriff der Oxydation ersetzt. Die Wissenschaft des Organischen hatte durch Haller und Brown eine Bereicherung von größter Tragweite in dem Begriff der Reizbarkeit oder Irritabilität erfahren; und Kielmeyer hatte den letzteren zusammen mit zwei anderen Grundfaktoren des organischen Lebens, der Sensibilität und der Reproduktion, zu einem

System der Lebensfunktionen zusammengestellt, die im tierischen Organismus beisammen sind und seine Lebendigkeit ausmachen. Das verschiebbare Verhältnis dieser drei Grundfunktionen ergab nun eine Stufenleiter, die als Entwicklungslinie sich durch das ganze Reich des Organischen hinziehen sollte. Schelling umfaßt die Mannigfaltigkeit dieser der Spezialforschung entnommenen Ideen in der Einheit seines teleologischen Grundgedankens und sucht die verschiedenen Typen der Naturerscheinungen als Potenzen des einen Urprinzips zu fassen.

Zu diesem Behufe ist nun zu allererst zu fragen, wie überhaupt aus einer in sich homogenen Einheit die Mannigfaltigkeit der Differenzierung hervorgehen kann. Aus der Identität als solcher kann sie nicht herstammen, sondern offenbar nur aus einem Moment der Spaltung, das ihr gegenübertritt und schon gleichzeitig mit ihr vorhanden sein muß. Um ein solches aufzuweisen, ist es nur erforderlich, auf das Gemeinsame in den verschiedenen Naturerscheinungen hinzublicken. Denn dieses ist unverkennbar ein trennendes Prinzip, eine durchgehende Dualität, ein Gesetz des Gegensatzes. Schelling nennt es das Prinzip der Polarität. In diesem Punkt nähert sich seine Lehre dem Heraklitismus, in welchem der Widerstreit der Gegensatzpaare das Bewegende, Differenzierende und Formende ist, wie denn der „Krieg" als „Vater und König" der Dinge bezeichnet ist. So geht schon der dualistische Gegensatz von Objekt und Subjekt durch das ganze Reich des Seienden überhaupt, alle seine Stufen verbindend. Die Koinzidenz dieser Oppositа ist transzendent, ihrem Wesen nach allem menschlichen Denken entzogen. Für das materielle Dasein hatte schon Kant eine durchgehende Polarität der Kräfte nachgewiesen, Attraktion und Repulsion, in deren Wechselwirkung das stofflich und physikalisch Bestimmte erst entsteht. Ähnliches glaubt nun Schelling auf den verschiedenen Gebieten der Physik wiederzufinden. Als Prototyp der Polarität schwebt ihm der Magnet vor mit seiner eigentümlich in sich gebundenen, streng korrelativen Zweiheit der Pole, in deren Auseinanderspannung geradezu das Wesen der Magnetismusphänomene liegt, und zwischen denen doch gegenseitige Attraktion waltet. Dieses Gesetz, das die Natur im Magneten sinnfällig macht, erhebt Schelling zum allgemeinen Weltgesetz. Leicht läßt es sich in der positiven und negativen Elektrizität wiedererkennen, relativ zwanglos wohl auch noch in dem entgegengesetzten Verhalten von Säuren und Alkalien in der Chemie. Weniger glücklich fügt sich das Phänomen des Lebens diesem Schema. Doch glaubt Schelling im

Wechselverhältnis von Reproduktion und Irritabilität, sowie im Verhältnis der letzteren zur Sensibilität, den gleichen Dualismus der Kräfte zu erblicken.

Nun hat Fichte gezeigt, daß Widersprüche, wo und wie sie auch auftauchen, sich müssen lösen lassen, weil die höhere Synthese notwendig im Bewußtsein enthalten sein müsse. Schelling überträgt diesen dialektischen Gedanken auf das Naturgebiet. Nicht im Bewußtsein natürlich kann hier die Synthese zu den Thesen und Antithesen der Polarität gesucht werden, wohl aber in der unbewußten Intelligenz, die ja das Einheitsprinzip der Natur ist. Dialektik ist hier nicht ideale Entwicklung der Vernunft, sondern reale Entwicklung der Natur. Das höhere, kompliziertere und differenziertere Gebilde ist allemal die Synthese der niederen; zugleich aber tut sich immer wieder im höheren Gebilde neue Differenzierung auf in Form neuer Polarität. Der Entwicklungsprozeß der Natur folgt einem Prinzip fortschreitender Differenzierung, an dessen erstem Anfang die absolute „Indifferenz" steht, — zugleich aber auch einem Prinzip fortschreitender Produktion des Höheren, woran sich die ursprüngliche Einheitstendenz des Ganzen dokumentiert.

Hinter allem Konflikt der Kräfte waltet also eine einheitliche Urkraft, an der alle Polarität nur sekundäre Spaltung bedeutet. Sie ist identisch mit der Natur selbst, ist die natura naturans hinter allen Produkten und Erscheinungen. Dieser Gedanke wirft das entscheidende Licht auf das Wesen der Natur als Ganzes, denn eine Urkraft, die den Gegensatz immer wieder potenziert aus sich hervortreibt und in der Wechselwirkung polarer Kräfte sich auslebt, kann offenbar nur eine lebendige Kraft sein. Das heißt aber, die Natur als Ganzes ist ein Lebendiges, ein großer Organismus, in dem alles gegenseitig harmonisch ausgeglichen ist, wie sehr es sich auch für den Blick des endlichen Verstandes als bloß widerstreitend darstellen mag. Nun ist ein lebendiger Organismus nur möglich durch das schaffende, organisierende Prinzip, das wir Seele nennen. Ist also die körperhafte Welt als Ganzes ein lebendiger Organismus, so muß in ihr eine „Weltseele" walten. Dieser Grundbegriff der antiken Naturspekulation paßt genau auf Schellings Gedanken vom unbewußten Geist zu; die Weltseele gilt ihm unmittelbar als eine „Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus".

Unter dem Aspekt der Weltseele kehrt sich die mechanische Weltbetrachtung von selbst um. Nicht die anorganischen Naturprodukte sind das primäre, sondern gerade die Organisation. Nicht in der Belebung

des Toten entsteht das Leben, sondern das tote Ding ist schon Produkt des Lebensprozesses, nämlich seine Erstarrung, sein Erlöschen. Der Organismus ist nicht Eigenschaft oder Existenzweise einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt die einzelnen Naturdinge sind ebensoviele Beschränkungen oder Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. Die Dinge sind also nicht Prinzipien des Organismus, sondern der Organismus ist das Prinzipium der Dinge. Das Wunder der Natur ist gar nicht das, wie das Leben in ihr entstehen kann, sondern vielmehr dieses, wie das Leben, von Anbeginn in ihr verborgen, soviel scheinbar unlebendige Stufen von Gebilden durchlaufen kann, um erst in Pflanze und Tier sichtbar in die Erscheinung zu treten. Desgleichen besteht das Rätsel des Geistes nicht darin, wie überhaupt er im tierischen Leben erwachen kann, sondern darin, wie er durch die gesamte tote und lebendige Natur unbewußt und gleichsam schlummernd hindurchgehen kann, um in dem schwächsten und abhängigsten ihrer Geschöpfe, dem Menschenkinde, zu erwachen, Bewußtsein zu erlangen und vor der Welt, die sein Produkt ist, wie vor einem fremdartigen Wesen zu staunen. Die Lösung des Rätsels liegt für Schelling darin, daß der Geist in der Natur eben unbewußter Geist ist, der zwar schafft, aber nicht reflektiert. Und die ganze Stufenfolge der Naturprodukte bedeutet ihm nichts anderes als den Weg, den dieser Geist in seinem Emporbrängen nach Selbstbewußtsein beschreibt. Die mannigfachen erstaunlichen Formen, die er annimmt, sind nur Umwege zu diesem Endziel. Denn außer dem individuellen Ich gibt es in der Welt kein Bewußtsein. Die unbewußte Intelligenz, die alles durchdringt und formt, kann also nirgends anders als im Menschen bei sich selbst anlangen, ihrer selbst habhaft werden, für sich sein. Darum ist der Mensch, der ein verschwindendes Stäubchen im Gefüge des Weltorganismus ist, dennoch dasjenige Glied in ihm, das ihn vollendet und krönt, weil hier allein sich der Endzweck erfüllt, der allen anderen Gliedern Sinn gibt.

Dem groß angelegten Gesamtbilde der Naturphilosophie entspricht die Durchführung im einzelnen keineswegs. Zum Teil liegt das in Schellings zweischneidiger Methode, die fragwürdigsten Analogien leichter Hand zu Grundsteinen der Konstruktion zu machen, zum Teil aber wohl auch in der gewaltigen Distanz seiner teleologischen Konzeption gegen die positiven Resultate der wissenschaftlichen Forschung, deren Lückenhaftigkeit gegenüber der Anmaßung eines geschlossenen Systems nirgends zureichen kann. Zwei Gedankenschichten sind es vorwiegend,

in denen Schelling die Gliederung des einheitlichen Entwicklungsganges der Naturformen anstrebt: die Stufenfolge der „Potenzen des Absoluten" und die der „Kategorien der Natur". Beide sind den Gebieten der Naturforschung entnommen, sollen aber nichtsdestoweniger ein a priori einsichtiges und aus dem Einheitsgedanken „deduzierbares" System bilden. Man kann sich daher nicht wundern, wenn Schellings Ordnung der Potenzen die dialektische Triade aufweist; befremdlich dagegen bleibt dem Epigonen die Zumutung, eine solche in der Zusammenstellung von Materie, Licht und Leben zu erblicken. Noch willkürlicher berührt einen die spezielle Deduktion der Kategorien, etwa der Schwere, Kohäsion, Elastizität, der Aggregatzustände, der chemischen Eigenschaften; ferner die Unterscheidung ponderabler und imponderabler Materie, sowie die Deduktion von Licht und Wärme aus deren wechselseitigem Hemmungsverhältnis; die Zurückführung der Elektrizität auf den Magnetismus und die Postulierung eines weiteren Überganges von hier zum Organismus im „Galvanismus".

Glücklicher ist in den großen Hauptzügen der Aufbau der Lebewelt. Das Verhältnis von Reproduktion und Irritabilität verschiebt sich im Aufstieg von den niederen Organismen zu den höheren. Die einfachsten Lebewesen zeigen die höchste Vermehrungsziffer, das Individuum verschwindet hier im Leben der Gattung, ist nichts als dessen ephemerer Träger. Je weiter aufwärts in der Höhe der Organisation, um so bedeutsamer wird das Leben des Einzelwesens, um so spärlicher seine Gattungsfunktion, die bloße Reproduktionsfähigkeit, um so wichtiger und differenzierter seine Reizbarkeit, Beweglichkeit, Reaktionsfähigkeit und relative Selbständigkeit. Noch weiter aufwärts im Reich des Lebendigen tritt dasselbe Verhältnis fortschreitender Umkehrung zwischen Irritabilität und Sensibilität auf; die Sinnestätigkeit gewinnt immer mehr an Boden, erlangt in den höchsten Formen vollkommen die Herrschaft und führt so zum Bewußtsein.

Mißt man diese Einzelheiten an den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit, so muß die Bewertung naturgemäß ungünstig für sie ausfallen. Nimmt man sie aber zusammengefaßt in ihrem Grundgedanken, und unabhängig von der Frage ihres Geltungsrechtes im einzelnen so läßt sich ihnen wohl etwas Bleibendes, für alle Naturanschauung Wesenhaftes abgewinnen. Von besonderem Interesse ist hierbei Schellings Zurückgreifen auf die Platonische Ideenlehre und die damit zusammenhängende eigentümliche Synthese zwischen Monadenlehre,

Platonismus und Spinozismus, die hier zustande kommt. Die Einheit der natura naturans als des alleinigen Prinzips der Dinge entlehnt Schelling von Spinoza. Die Idealität und Geistigkeit dieses Prinzips gehört der Kant-Fichteschen Grundrichtung des Idealismus an, in deren Entwicklung Schelling mit seiner ganzen Gedankenwelt eingebettet ist. Die Kontinuität der Naturformen und die innere Teleologie ihrer Entwicklungslinie ist Leibnizisches Gut. Aber der Gedanke der Gliederung dieses Kontinuums — nicht nach empirischen Erscheinungsweisen, sondern nach inneren ewigen Formprinzipien — ist der Platonischen Ideenlehre entlehnt. Platons Ideen sind geistige Formprinzipien, und dennoch zugleich die realen Urbilder der natürlichen Dinge. Sie sind das Bleibende in der Flucht der Erscheinung, und dennoch selbst nicht dinglich substanzielle Gebilde. Sie sind das Realste, das wahre Wesen des Wirklichen, und dennoch in rein innerer, geistiger Schau erfaßbar, vor aller Erfahrung gewiß, das natürliche a priori des Seienden. So ist es sehr wohl verständlich, wie Schelling seine Potenzen der Natur in den Platonischen Ideen wiederzufinden vermag. Sie sind ihm „Ideen des Absoluten", Formen oder Stufen der Selbstanschauung des unbewußten Geistes. Sie sind Gedanken Gottes (des Absoluten) und alle in der Idee Gottes enthalten. Ihr wahrhaftes Sein ist ihr Ineinandersein in Gott. Ihr Außereinander in der Natur, ihre die Welt durchziehenden und als Kräfte beherrschenden Relationen sind nicht ihr eigentliches Wesen, sondern nur ihre Erscheinungsweise. Aber diese Erscheinungsweise ist objektiv und notwendig, denn nur durch sie hindurch gelangt der Geist Gottes im Ich des Menschen zur Selbstanschauung. In ihnen objektiviert sich das geistig-ideale Urwesen, sie sind die ewigen Formtypen der „Objektivierung des Unendlichen im Endlichen", die Erscheinungsformen des Ansichseienden, auf denen alle Leiblichkeit und Körperlichkeit überhaupt beruht. Die Erscheinung der Idee ist das Körperhafte. Das System der Weltkörper ist nichts anderes als das sichtbar gewordene, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich. Das materielle Universum in seiner kontinuierlichen Differenzierung ist das explizite „aufgeschlossene Ideenreich". Die Materie, die dem endlichen Verstande als letztes Wesen des Wirklichen erscheint, ist vielmehr das Unwirklichste, das äußerste Minimum an Formung und Realität, die niederste Stufe der Objektivation, das Platonische Nichtsein; nicht ein absolutes Nichts freilich, sondern nur die an sich negative Potenz, die gleichwohl Potenz und Bedingung aller positiven Formung ist. Aber

sie ist, wie alle Potenzen, nur Teilbedingung. Der gemeinsame Grund aller Dinge liegt in Gott, dessen Seinsweise in seiner Selbsterkenntnis besteht und dessen Selbsterkenntnis sich durch das Stufenreich der Objektivationen hindurch im bewußt gewordenen Geist des Menschen vollzieht.

In den späteren Formulierungen Schellings wird dann dieses Motiv der durchwaltenden Selbsterkenntnis mit dem des Willens im Absoluten verknüpft. Das sich-selbst-Erkennen Gottes ist zugleich auch ein sich-selbst-Wollen und -Hervorbringen, das sich in unendlicher Weise in den Formen und Graden des Realen widerspiegelt. Und jede Form dieses Wollens seiner selbst ist Selbstbejahung, ist eine göttliche Idee, eine Potenz der Natur. Auf jeder Stufe erscheint sie als Wille zum Erkennen. Dieser Wille geht als „Band" durch die Mannigfaltigkeit des Ideenreiches wie der Naturprodukte, welch letztere das durch sein Walten „Gebundene" sind. Blickt man auf das Gemeinsame, Durchgehende in der Natur, auf das, was sie von dem „Bande" hat, so erblickt man unmittelbar das Absolute, welches von ihrem wahren Wesen gar nicht verschieden ist; das Schlagwort Spinozas „deus sive natura" gilt in diesem Sinne auch für Schellings teleologischen Pantheismus. Aber der naive wie der wissenschaftliche Verstand sind weit entfernt, dieses göttliche Band in der Natur zu erblicken. Denn immer ist er mit seiner Einsicht an das Objekt, das „Verbundene", gefesselt. Es gibt nur einen Punkt im Weltall, an dem das Band unmittelbar faßbar wird, weil es hier das Verbundene „vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt": das Selbstbewußtsein des erkennenden Ich. Dieses ist der springende Punkt auch in der Naturerkenntnis, weil es zugleich das Selbstbewußtsein des all-einen Wesens in der Natur ist. In diesem Punkt kehrt die Naturphilosophie wieder zum Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre zurück.

Die Reihe der naturphilosophischen Schriften Schellings zieht sich über eine größere Zeitspanne hin. Die reiferen unter ihnen fallen zeitlich mit dem „transzendentalen Idealismus", der Identitätsphilosophie und der religiösen Freiheitsphilosophie zusammen. Eine scharfe Grenze des rein naturphilosophischen Denkens (das etwa nur bis 1799 reicht) läßt sich diesen Phasen des Systems gegenüber weder zeitlich noch inhaltlich ziehen. In den letzten wiedergegebenen Formulierungen haben wir der zeitlichen Entwicklung des Standpunktes bereits vorgegriffen; sie gehören den Jahren der Identitätsphilosophie an, sind

aber sachlich von der Naturphilosophie gar nicht zu trennen. Die standpunktliche Wandlung selbst, die ihnen zugrunde liegt, kann erst aus dem folgenden einleuchten. Denn ihre Motive liegen offenkundig über den Rahmen der Naturphilosophie hinaus.

3. Der transzendentale Idealismus.

Die Naturphilosophie war philosophisches Neuland, auf dem Schelling erst Furche um Furche selbst ziehen mußte. Und wenn er hier auch mannigfache Gedankenfäden großer Vorgänger zu verwerten weiß, so ist die Synthese und Verarbeitung derselben doch ganz sein Werk. Anders steht es mit der Philosophie des Bewußtseins. Hier haben ihm innerhalb des Idealismus Kant, Reinhold und Fichte vorgearbeitet. Und er weiß diese Vorarbeit meisterlich zu verwerten. Während sich ihm in der Naturphilosophie der Grundgedanke langsam von Werk zu Werk entwickelt, dehnt, auswächst, gelingt ihm in der Geistesphilosophie das geschlossene System in einem Wurf. Es liegt vor in dem 1800 geschriebenen, inhaltlich wie formal gleich vollendeten „System des transzendentalen Idealismus".

Natur und Bewußtsein stehen in engster Beziehung zueinander. Aber mit dem Problem der Natur ist das Problem des Bewußtseins deswegen doch nicht gelöst, ja nicht einmal aufgerollt. Die Naturphilosophie beantwortet in bezug auf das Bewußtsein nur die eine Frage, wie es Natur zur Intelligenz bringt, oder wie überhaupt in der Welt Bewußtsein entstehen kann, d. h. wie Naturprodukte außer ihrer eigenen charakteristisch begrenzten Seinsweise es auch noch zum Vorgestelltwerden bringen können. Damit ist nur die nackte Tatsache des Bewußtseins und seine Einbettung in das bewußtlose Sein berührt, nicht aber seine besondere Struktur, seine inneren Rätselphänomene, seine Bedingungen. Auf diese führt erst die Umkehrung der Frage hin: wie kommt die Intelligenz zur Natur, wie bringt es das Bewußtsein, das in sich bloß Subjekt ist, zu einem Objekt außer sich, mit dem seine Vorstellungen übereinstimmen? Eine Übereinstimmung dieser Art ist es, was wir mit der Erkenntnis der Gegenstände meinen. Während also die Naturphilosophie das Werden der bewußten Intelligenz inmitten einer bewußtlosen Natur aus deren Urprinzip verständlich zu machen sucht, hat es der „transzendentale Idealismus" mit der komplementären Aufgabe zu tun, die Ableitung des bewußtlosen Naturobjekts aus den

Bedingungen der Intelligenz darzutun. Beide Aufgaben, die einander auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen könnten, stehen in Wahrheit streng korrelativ zueinander, bilden eine unlösbare Einheit der Wechselbedingtheit. Der transzendentale Idealismus Schellings will nichts sein als die notwendige Ergänzung der Naturphilosophie. Und wenn er auch tatsächlich an der Größe seiner Probleme schließlich über diese ihm gesteckte Grenze einer Komplementärdisziplin hinauswächst, so ist nicht zu vergessen, daß das Gleiche ja auch der Naturphilosophie widerfährt. Und in eben diesem inneren, organischen Hinauswachsen beider Systemglieder über sich selbst liegt dann das Motiv, das Schelling wieder über beide hinaus zu einer vertieften Fassung ihrer Einheit treibt.

Fichtes Theorie des Bewußtseins war zweigliedrig. Sie erschöpfte sich im Theoretischen und Praktischen. Schelling tut einen wichtigen Schritt über diese Disposition hinaus, indem er als drittes Glied das ästhetische Bewußtsein hinzufügt. Neben die Philosophie der Erkenntnis und die der Handlung tritt die Philosophie der Kunst. Diese Bereicherung des Systems um ein selbständiges und den anderen gleichberechtigtes Glied wurzelt tief in Schellings eigener künstlerischer Natur, sowie in den Ideen und Anregungen, die er im Kreise der Romantiker gewann. Dennoch ist die Einfügung des neuen Problemgebietes in den Gedankenbau des transzendentalen Idealismus eine so natürliche, organische, daß es erst an ihm recht fühlbar wird, was eigentlich der Wissenschaftslehre mangelte. Die letztere kennt ihrer ganzen Anlage nach nur die zwei Arten der Bestimmung: die des Subjekts durch das Objekt und die des Objekts durch das Subjekt. Die erstere ist Erkenntnis, die letztere Handlung. Schelling nimmt den gleichen Gedanken in neuer Formulierung auf: Vorstellungen sind entweder Abbilder oder Vorbilder des Objekts; entweder sie zeichnen nach oder sie schreiben vor. Das erstere findet im Wissen, das letztere im Handeln statt. Nachbildende Intelligenz ist notwendige, unwillkürliche Tätigkeit; vorbildende Intelligenz ist freie, willkürliche, zwecksetzende Tätigkeit. Nun muß theoretische und praktische Intelligenz im Grunde eine und dieselbe sein, denn beide gehören demselben Bewußtsein an. Es fragt sich nur, wie kann Intelligenz zugleich vorbildend und nachbildend sein, zugleich sich nach den Dingen und gleichwohl die Dinge nach sich richten? Wie kann sie frei und notwendig zugleich sein? Die Aufgabe ist nur lösbar durch die Annahme einer identischen produktiven Tätigkeit, die beiden zugrunde liegt, die das Objekt des Wissens genau so sehr erst erschafft, wie das Objekt des

Wollens, — einer schaffenden Tätigkeit also, die zusammenfällt mit der bewußtlos-zweckmäßigen Tätigkeit in der Natur. Dem bewußtlos schaffenden Geist in der Natur entspricht aber im Bewußtsein weder das Wissen noch das Wollen, sondern einzig das künstlerische Schaffen. Produktive Kraft der Natur und produktive Kraft des Subjekts sind im Grunde derselbe schaffende Geist. Natur erzeugt eine reale Welt von Objekten, die Kunst eine ideale. Beide sind rein produktiv. Der Kosmos ist nicht nur ein lebendiger Organismus, sondern auch ein einheitlich durchgewirktes Kunstwerk, die ursprüngliche, bewußtlose Poesie des Geistes; das Kunstwerk aber ist ein eben solcher Kosmos im Kleinen, dieselbe Offenbarung desselben Geistes, nur eine bewußt geschaffene. Im künstlerischen Bewußtsein allein ist daher die übergreifende Identität unmittelbar faßbar. Die Philosophie der Kunst muß es also sein, welche die allgemeine Methode, oder das „Organon der Philosophie" liefert. So wird die Ästhetik, kaum eingeführt in das System der Philosophie, auch schon zu seinem maßgebenden und beherrschenden Teil. Man hat die Episode in Schellings Denken, die durch diesen Standpunkt gekennzeichnet ist, nicht mit Unrecht „ästhetischen Idealismus" genannt.

Zum Grundbegriff dieser Philosophie wird Fichtes intellektuale Anschauung gemacht, aber in einer gleichfalls sehr bezeichnenden Erweiterung. Fichte hatte sie nur auf den ersten Ausgangspunkt der Deduktion, auf die Selbstanschauung des Ich bezogen. Schelling bezieht sie auf alle transzendentale Erkenntnis; sie bedeutet ihm den „inneren Sinn", durch den alle Reflexion des Bewußtseins auf seine eigene Tätigkeit zustande kommt. Intellektuale Anschauung ist alles Bewußtmachen von Handlungen oder Produktionsweisen des Ich, alles gegen den Ursprung der Produktion zurückgewandte Reflektieren. Sie ist eine Kunst, ein ästhetisches Durchschauen des geistigen Organismus in seinen Prinzipien, sie reproduziert mit Bewußtsein und Freiheit, was die unbewußte Intelligenz ursprünglich mit Notwendigkeit produziert hat. Aber sie ist ein geistiger Kunstsinn, der nicht jedem Bewußtsein, sondern nur dem philosophisch gesteigerten gegeben ist. Nicht jeder ist der intellektualen Anschauung fähig, nicht jeder kann philosophieren. Der geborene Philosoph ist das Bewußtsein in höherer Potenz, nicht anders als der geborene Künstler. Philosophie ist die der ursprünglichen Erzeugung kongeniale Wiedererzeugung, die philosophische Nachbildung des vorbildenden Aktes in der Vorstellung, die Wiedergewinnung des Ursprünglichen durch ein Wiederbewußtsein, die Platonische Anamnesis.

Das theoretische Bewußtsein erscheint sich selbst als gebunden an das Sein der Objekte; die Gegebenheit der letzteren gehört fest zum Wesen der Erkenntnis, sie ist ihre Bedingung und zugleich ihre Schranke. Soll sie aus der Funktion des Ich selbst verstanden werden, so muß die Idealität dieser Schranke nachgewiesen werden. Fichte hatte ihre Idealität durch die unreflektierte Tätigkeit des Ich erklärt. Schelling nimmt diesen Gedanken in ganzer Tragweite auf, gibt ihm aber eine glücklichere Formulierung in dem Begriff der „unbewußten Produktion". Was dem naiven Verstande als Grenze des Ich gegen ein von ihm unabhängiges Nicht-Ich erscheint, ist in Wahrheit nur die Grenze des Bewußtseins innerhalb des Ich. Das Subjekt geht im eigentlichen Bewußtsein nicht auf, es muß Raum haben für unbewußte Akte; es muß in ihm gleichsam einen bewußtlosen Hintergrund geben, in dem alle spontane Tätigkeit wurzelt, aus dem Produkte hervorgehen können, deren Produktion eben unbewußt bleibt. Das ist die Grundbedingung, unter der allein ein konsequenter Idealismus sich durchführen läßt. Zugleich aber muß dieser Hintergrund dem philosophisch reflektierenden Bewußtsein wenigstens prinzipiell zugänglich sein; denn nur durch Aufdeckung und Bewußtmachung des Unbewußten im Subjekt ist jene Zurückführung der Objekte auf die produktive Tätigkeit des Ich möglich, in der die idealistische Theorie besteht.

Es ist leicht, sich davon zu überzeugen, daß hierin eine zwingende Notwendigkeit liegt. Das Bewußtsein hält seine Objekte für von außen gegeben und glaubt sich durch sie affiziert. Eben dieses naive Objektbewußtsein mitsamt seinem Gegebenheitscharakter will der Idealismus als Phänomen erklären. Er kann also nicht damit beginnen, das Gegenteil zu behaupten. Dennoch bedeutet gerade der Idealismus die These, daß die Gegebenheit Schein ist und daß in Wahrheit das Subjekt seine Objekte selbst produziert. Wie ist diese These mit jenem Phänomen zu vereinigen, so daß sie einander nicht aufheben? Das Phänomen muß offenbar unangetastet bleiben, die These darf es nicht verschieben, sie darf es nur erklären. Für diese Aufgabe gibt es nur eine Möglichkeit des Zusammenhanges. Wenn das Subjekt seine Objekte wissentlich produziert, so kann es sie offenbar nicht hinterher für gegeben halten. Anders, wenn es sie unbewußt produziert. Es weiß dann nicht um den subjektiven Ursprung der Objekte, diese treten ihm als fertige Produkte gegenüber, von deren Herkunft es nichts ahnt. In diesem Falle muß es sie notwendig für gegeben, ja für ansichseiende Dinge halten. Die Grenze

des Bewußtseins läßt es nicht anders zu. Das naive Objektbewußtsein beruht dann auf einer bewußtlosen Produktion im Subjekt, von der nur die fertigen Resultate, die Produkte, ins Bewußtsein fallen und dadurch notwendig den Schein der Gegebenheit, der Objektivität und der empirischen Realität hervorrufen. Dieser Schein aber ist auflösbar durch die Reflexion. Denn sobald sich diese auf die unbewußte Produktion als solche richtet und sie nachträglich bewußt macht, werden die Objekte mit eben derselben Notwendigkeit als Produkte des Ich durchschaut; wodurch dann zugleich Gegebenheit, Objektivität und empirische Realität ihre idealistische Erklärung finden. Damit ist die „Idealität der Schranke" erwiesen. Denn wäre die Schranke eine reale, wäre sie in einem wirklich primären Ansichsein verankert, so könnte die philosophische Reflexion sie nicht aufheben.

Der Aufbau des theoretischen Teils der Schellingschen Bewußtseinslehre läßt im weiteren fast sämtliche aus der Wissenschaftslehre bekannten Motive wiederkehren. Wie Fichte, so unterscheidet auch Schelling eine ganze Reihe von Stufen, in denen das Selbstbewußtsein seine „Geschichte" hat. Er hebt drei Hauptepochen hervor. Die erste beginnt mit der ursprünglichen Empfindung und reicht bis an die Erhebung des Ich zur Intelligenz, die zweite führt von hier bis zur Reflexion und die dritte von da weiter bis zum Willensakt, mit welchem das praktische Ich beginnt. Im Empfindungszustand schaut sich die Intelligenz an als begrenzt durch ein Nicht-Ich. Die Begrenzung bedeutet ihm die von außen kommende Affektion, das Objekt erscheint ihm als Ding an sich. Die „produktive Anschauung", die das Objekt hervorbringt, verschwindet gegen ihr Produkt. Die Erkenntnisart des naiven, noch reflexionslosen Bewußtseins ist reine „Weltanschauung" ohne Ichanschauung. Sie ist ohne Verständnis für das eigentliche Wesen der Anschauungstätigkeit. Sie ist auch charakteristisch für den Standpunkt aller realistisch-dogmatischen Philosophie. Das beherrschende Moment der zweiten Epoche ist dagegen das „Selbstgefühl". Die innere Anschauung tritt zur äußeren, das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit setzt ein. Auf dieser Stufe können Anschauungsformen und Kategorien aufgedeckt werden. Die Reihe der Formen des Objektbewußtseins muß sich nun notwendig decken mit den Hauptpunkten (Potenzen, Ideen) der Naturphilosophie. Natur ist das Objekt des Bewußtseins, und ihr Wesen ist dieselbe Intelligenz, die auch das Ich ist. In der Erkenntnis reproduziert subjektive Intelligenz mit Bewußtsein, was objektive Intelligenz mit Notwendigkeit produziert

hat. Wie bei Spinoza Ordnung der Dinge und Ordnung der Ideen identisch sind, so bei Schelling die Formungen des Objekts und die des Subjekts, denn Natur und Intelligenz sind im Grunde dasselbe Wesen. So ist es innere, systematische Notwendigkeit, die im transzendentalen Aufbau des Bewußtseins die Deduktion der Materie mit ihren Stufen, die Deduktion des Mechanismus und des Organismus wiederkehren läßt und als Spitze dieser Stufenleiter das Ich sich selber als gebunden an den Organismus erkennen läßt. Alle diese Stufen sind hier nur Anschauungsweisen der Intelligenz. Auch der Organismus, an den sich das Ich gebunden sieht, ist eine solche; er ist diejenige Anschauungsart der Intelligenz, auf welche diese alles bezieht, was sie nicht als ihre eigene Produktion durchschaut. Darum scheint ihr in der Wahrnehmung der Objekte die Realität der letzteren durch äußere Sinnesorgane, d. h. durch Funktionen des Leibes, gegeben zu sein. In Wahrheit ist es nicht die Vorstellung der Objekte selbst, die durch Affektion des Organismus bedingt ist, sondern nur das Bewußtsein der Vorstellung; denn die Affektion ist nur ein Moment an einer notwendigen Anschauungsweise des Ich. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt Schelling die Deduktion von Raum und Zeit, sowie die der Kategorien. In Wirklichkeit freilich ist es nur eine einzige Kategorie, die ihm von der Kantischen Zwölfzahl übrig bleibt, die der Relation oder der Kausalität. Wechselwirkung und Substanz sind Momente der Relation; Qualität und Quantität sind Momente der Akzidenzien der Substanz; Zeit und Raum als reine Intensität und reine Extensität sind das kategorial Umfassende in ihnen. Die Stufen der Modalität aber gehören einem weiteren Problemkomplex an, der die idealistische Auflösung des Realen überhaupt betrifft und dessen Lösung die Theorie des Bewußtseins als Ganzes zu geben hat. Raum, Zeit und Kausalität sind daher die erschöpfenden Kategorien der Anschauung.

Die Erhebung über die Anschauung geschieht durch Reflexion auf die Anschauung selbst. In ihr wird die Intelligenz „frei vom Objekt", in dessen Anschauung sie bisher verloren war. Sie beginnt mit der Abstraktion vom Objekt, ihr Element sind Begriff und Urteil. An diesen beiden haftet nach Kant das speziellere Aprioritätsproblem. Entsteht nun der Begriff durch Abstraktion von den Objekten, so ist er a posteriori. Entstehen die Objekte selbst erst durch den Begriff, so ist nicht nur der Begriff, sondern auch das begrifflich Abstrahierbare im Objekt a priori. Daher unterscheidet Schelling die transzendentale Abstraktion von der

empirischen; nur jene führt, indem sie über alles Objekt überhaupt hinausgeht, auf das wahre Wesen des Begriffs. Kant hatte den Begriff als reine Verstandesfunktion (Spontaneität) ausgezeichnet. Nach Schelling genügt das nicht. Ihm kommt außer der reinen Spontaneität der Handlung auch noch die Reflexion auf dieselbe zu, d. h. die Vorstellung der Handlung selbst. Der Begriff ist die ins Bewußtsein erhobene Handlung des Ich. Daß durch den Begriff das Gleichartige an den Objekten erschaut wird, ist nur eine Folgeerscheinung; der Grund liegt darin, daß hier die notwendige Handlung des Ich, welche die Objekte produziert, in ihrer bedingenden Gesetzlichkeit erfaßt wird. Begriffe sind also notwendige Handlungen der Intelligenz und als solche restlos a priori. Der naive Verstand, der die Begriffe als empirische Abstraktionsprodukte betrachtet, hat sich eben in Wahrheit noch gar nicht zur Stufe des Begriffs erhoben. Er kann das Wesen des Begriffs nicht sehen, weil dieser noch bewußtlose Handlung in ihm ist, denn alles bewußtlos Produzierte muß als a posteriori Erfaßtes erscheinen. Der Begriffsempirismus ist auf dieser Stufe unvermeidlich. Aber ebenso unvermeidlich ist sein Umschlagen in reinen Apriorismus, sobald der Begriff sein eigenes transzendentales Wesen erfaßt. Und erst in dieser Selbsterfassung ist er auch wirkliches Begreifen des Gegenstandes aus seinen Ursprüngen. Schellings Apriorismus ist die geradlinige Durchführung des Kantischen in der Richtung auf den Leibnizischen Apriorismus. Alle Bewußtseinsfunktionen sind nach ihm rein apriorischer Natur, aber alle entbehren im natürlichen Verstande des Bewußtseins der Apriorität. Alles Bewußtsein ist spontan produktiv, aber nicht alles ist zugleich reflektierend auf den Akt der Spontaneität. Wo aber das Bewußtsein wirklich seine Spontaneität erkennt, da erfaßt es auch die innere Notwendigkeit, die ihr anhaftet. Und ist diese dann einmal erfaßt, so kann die Intelligenz zugleich im Gegensatz dazu seine Freiheit begreifen. Mit diesem Schritt wird sie zur praktischen Intelligenz.

Die absolute Abstraktion vom Objekt führt also zugleich über den Bereich der Erkenntnis überhaupt hinaus. Sie wurzelt tiefer, nur das Wollen ist ihrer fähig; nur im wollenden Bewußtsein geht die Vorstellung dem Objekt bewußt voraus und bestimmt es bewußt nach ihrer inneren spontanen Gestaltung. Die Welt der Naturobjekte entspringt durchweg unbewußter Produktion. Hier dagegen setzt bewußte Produktion ein; und was sie schafft, ist eine zweite Welt inmitten der ersten, von gleicher Realität mit ihr und doch inhaltlich im Gegensatz zu ihr.

Das praktische Bewußtsein ist zwecktätig; ihm ist der Begriff als Zweck das wirkliche Vorbild des Objekts, das Objekt selbst aber ist ihm Aufgabe und muß erst „realisiert", d. h. mit Bewußtsein produziert werden.

Der Wille kann nur freie Selbstbestimmung sein, wenn er sein Prinzip in sich selbst trägt. Dennoch tritt ihm die sittliche Forderung zunächst als Sollen gegenüber. Soll dieses Sollen auch in einem Wollen wurzeln, so doch jedenfalls nicht im Wollen des Individuums. Das Sollen ist eine Macht außer dem Ich, die der individuelle Wille vorfindet und durch die er sich bestimmt findet. Die Bedingung dieser Bestimmtheit ist die Gemeinschaft der Individuen, in die sich die Intelligenz von Anbeginn eingefügt findet. Das praktische Selbstbewußtsein des Ich ist schon bezogen auf Willen und Handlung der fremden Intelligenzen, in deren Zusammenhang die sittliche Welt mitsamt ihren idealen Forderungen bereits als wirkliche (wenn auch nicht sittlich vollkommene) besteht. Die Anfänge alles wirklichen Wollens und Strebens sind also nicht in der isolierten Person des Einzelnen zu suchen, sondern in dem geschichtlich vorhandenen Strom der Menschheit, in der zwecktätigen Wechselwirkung der Personen. Das sittliche Streben des Individuums kann daher gar nicht auf reine Neuschöpfung gehen, sondern nur auf Umbildung des Vorhandenen. Seine Ausgangspunkte findet der aktuelle Wille vor. Nur seine Ziele kann er über dieselben hinaus verlegen, als „Ideen", als freie Entwürfe. Handeln ist, transzendental besehen, die Fortsetzung derselben Tätigkeit, die auch das Wesen der Anschauung ausmacht. Produktiv schaffend sind beide, nur die Anschauung unbewußt, die Handlung bewußt. Handlung greift die schöpferische Produktion genau in dem Punkte auf, wo die unbewußte Tätigkeit sie liegen gelassen hat. Hier findet also kein Bruch statt, kein Widerstreit, keine grundlegende Antinomie, sondern nur das Aufrücken der Tätigkeit zum Bewußtsein ihrer selbst.

Es könnte scheinen, als wäre damit auch schon die Willensfreiheit erwiesen. Der Wille im Sinne der gegebenen Formulierungen ist indessen nur Naturphänomen, er handelt vollkommen notwendig, ist durchgängig von außen determiniert; und wenn er auch tatsächlich vom Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, so ist ein solches doch nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Freiheit. Erschöpfte sich nun aller sittlicher Wille in ihm, so gäbe es keine Freiheit, und der Determinismus herrschte schrankenlos. Ebenso unmöglich aber wird die Willensfreiheit, wenn sie in der absoluten Selbstbestimmung der Urtätigkeit gesucht wird,

wenn das Sittengesetz als das absolut und einzig Bestimmende des Willens gesetzt wird. Ein solcher Wille wäre wiederum unfrei, in ihm waltete der Determinismus des Sittengesetzes; er hätte nicht die Wahl, ob er dem Gesetz folgen wollte oder nicht. Für ihn wäre das Sittengesetz also nicht Gebot, sondern Naturgesetz. Ein Wille, dem das Gesetz als Ausdruck des Sollens gegenübersteht, muß die Möglichkeit haben, sich für oder wider das Gesetz zu entscheiden. Darin besteht die Freiheit; sie hat die unaufhebbare Form der „Willkür". Sie ist etwas inmitten der absoluten und der natürlichen Freiheit. Was sie positiv ist, läßt sich nicht erfassen oder erklären. Es läßt sich nur sagen, daß sie das rätselvolle, im tiefsten Wesen des Subjekts wurzelnde Übergangsglied zwischen Natur und Sittlichkeit ist, dasjenige, was zwischen der unbewußten Determination durch das Naturgesetz und der bewußten durch das Sittengesetz als das einzige Schwebende, diesseits aller Determination dasteht. Nur einem solchen kann Schuld und Verdienst zugerechnet werden — sofern wenigstens die Zurechnung selbst nicht Versündigung am Subjekt sein soll.

Auf diesen Freiheitsbegriff Schellings, der eigentlich keine Lösung, sondern nur eine bedeutsame Exposition des Problems ist, wirft seine Geschichtsphilosophie ein eigenartig ergänzendes Licht zurück. Die Geschichte der Menschheit ist kein theoretisches Objekt, wie sonstiges Geschehen im Weltlauf. Sie enthält wohl Gesetzmäßigkeit, geht aber nicht in ihr auf. Sie enthält die Freiheit der menschlichen Entschlüsse in sich, und diese unterscheidet sie vom Naturgeschehen. Wie aber die Philosophie der Natur die einheitliche Richtung oder Entwicklung im Geschehen des Universums herauszuarbeiten hat, so die Philosophie der Geschichte die Entwicklung oder den Fortschritt im Leben der Menschheit. Was nun kann die allgemeine Bedingung eines durchgehenden Fortschrittes in der Menschheitsgeschichte sein? In der menschlichen Freiheit kann sie nicht gesucht werden. Denn diese, als Willkür ist immer zugleich Freiheit zum Bösen wie zum Guten. Naturgesetzlichkeit kommt erst recht nicht in Frage; sie würde die Freiheit als Faktor des Fortschrittes ausschließen und der Geschichte ihren spezifischen Unterschied vom Naturprozeß rauben. Nimmt man nun als obersten inhaltlichen Maßstab etwa die Entstehung einer allgemeinen weltbürgerlichen Verfassung der Menschheit an, was kann dann die Entstehung einer solchen garantieren? Es muß etwas Höheres sein als die menschliche Freiheit, kann also selbst nicht Freiheit, sondern nur Notwendigkeit sein, nicht

bewußtes, sondern unbewußtes Schaffen, und dennoch ein solches, das mit dem bewußtlosen Schaffen in der Natur nicht zusammenfällt. Hiermit nimmt Schelling das Problem einer nicht durch den Menschen garantierten moralischen Weltordnung auf und entscheidet es, radikaler als Fichte, durch die Annahme eines mitten im freien Handeln der Individuen waltenden höheren Zusammenhanges, der als Schicksal oder Vorsehung dahin wirkt, daß unabhängig von aller menschlichen Entscheidung mit Notwendigkeit dasjenige entsteht, was entstehen „soll". Hier zeigt sich die Kehrseite des Begriffs der bewußtlosen Handlung. Der Sinn des menschlichen Wollens und Tuns geht in dem, was es bewußt und frei verfolgt, nicht auf. Dem Menschen unbewußt strebt und wirkt in ihm ein Größeres, in dessen Hand er, ohne es zu wissen, ein lebendiges Mittel ist, und dessen Endzweck weit über den Wirkungskreis der Person hinaus in einer „absoluten Synthesis aller Handlungen" liegt. Das ist im Grunde kein Widerspruch. Im Absoluten sind eben Notwendigkeit und Freiheit nicht nur nicht widersprechend, sondern schlechthin identisch. Nur der Aspekt des endlichen Bewußtseins läßt sie als Gegensätze erscheinen. „Subjektiv, für die innere Erscheinung, handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein anderes gleichsam durch uns." Dieselbe Identität, die Geist und Natur, Subjekt und Objekt umfaßt, vereinigt auch Freiheit und Notwendigkeit in einem einheitlichen, großzügigen Weltgeschehen. Aber sie ist das ewig Unbewußte, an das der bewußte Geist mit keinem Wissen heranreicht, sondern nur mit dem Glauben. Die Gleichsetzung dieses Absoluten mit dem, was der Glauben der Frommen zu aller Zeit Gott genannt hat, ergibt sich als eine ganz selbstverständliche. „Gott in der Geschichte" ist die Garantie des sittlichen Fortschritts. Die Geschichte ist für den Hellsichtigen die fortschreitende Offenbarung Gottes, ja direkt ein lebendiger Beweis seines Daseins. Sie gleicht einem Schauspiel, in dem Gott der Dichter, der Mensch aber Schauspieler, und doch zugleich dank seiner Willkür Mitdichter seiner Rolle ist. Seine Handlung ist frei, und doch zugleich determiniert durch den einheitlichen Geist, der in seinem Dichten und Trachten dichtet.

Unverständlich an dieser Geschichtstheorie bleibt es immerhin, wie Schelling seinen Begriff der Freiheit so vollständig mit ihr vereinigen zu können meint. Wenn hinter dem sittlichen Bewußtsein der Freiheit noch eine lenkende, ihm verborgene Notwendigkeit steht, die über seine Entschlüsse hinweg, und in ihnen selbst unerkannt waltet,

so können diese selben Entschlüsse doch nicht als Akte einer wirklichen Willkür aufgefaßt werden. Dann aber ist „Gott in der Geschichte" schlechthin das Fatum des Menschen. Schelling nun hat diese Ansicht gerade aufs schroffste abgelehnt. Der Fatalismus ist ihm ebensosehr eine Verzerrung des wahren Sachverhalts wie sein Gegenstück, der Atheismus, welcher das Sein Gottes aus der Geschichte, wie aus dem Leben überhaupt, streicht. Er betrachtet eben den Fatalismus nicht als Konsequenz seiner Geschichtstheorie. Diese will vielmehr in der Identität von Freiheit und Notwendigkeit einen Standpunkt einnehmen, der zugleich sittlich frei und religiös gebunden ist. Religion bedeutet ihm durchaus das Umfassende für beides. An diesen Punkt knüpft später seine Freiheitsphilosophie an. —

Im transzendentalen Aufbau des Bewußtseins ist nicht die Ethik, sondern die Ästhetik die höchste und abschließende Stufe. Die Erscheinung der Freiheit ist nur zu begreifen „durch eine identische Tätigkeit, welche bloß zum Behufe des Erscheinens sich in bewußte und unbewußte getrennt hat". Natur ist zweckmäßiges Produkt ohne zweckmäßige Produktion; sie ist daher in allen ihren Gebilden etwas Ganzes. Der Mensch aber ist ein „ewiges Bruchstück"; denn entweder ist sein Handeln notwendig und dann nicht frei, oder frei und dann nicht notwendig und gesetzmäßig. Die Kunst als höhere Potenz der Anschauung ist es, die beides wieder zur Einheit zusammenschließt. In ihr ist Freiheit und Notwendigkeit, bewußte und unbewußte Tätigkeit vereinigt, und zwar so, daß das Ich sich selbst als die Identität beider erfaßt. Das Kunstprodukt grenzt einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt. Aber die Vereinigung beider Arten von Tätigkeit zeigt hier die umgekehrte Form wie in der Natur. Diese fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Die künstlerische Anschauung aber „muß mit Bewußtsein anfangen und im Bewußtlosen oder objektiv endigen; das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts". Ein Kunstwerk ist unerschöpflich, es enthält in geschlossener Vollendung viel mehr, als der Künstler mit Bewußtsein hineinlegen konnte. Was ist aber das bewußtlos Schaffende in ihm? Es muß etwas sein, was sich zum künstlerischen Bewußtsein ähnlich verhält, wie das Walten der Gottheit in der Geschichte zur Willkür des Individuums, — ein Verhängnis, ein Schicksal sui generis. Indem Schelling diese Analogie verfolgt, schafft er den metaphysischen Begriff des Künstlers, wie er dem höchsten Ideenfluge

der Romantik entspricht. Im Künstler lebt etwas, was größer ist als er selbst, eine Macht, die ihn treibt, die durch ihn ein Unendliches, Ewiges schafft. Er steht unter dieser Macht als unter seinem Schicksal. Der Künstler hat, was der gemeine Mensch nicht hat, ein eigenes, inneres Schicksal. Das menschliche Bewußtsein, das unter diesem Unbegreiflichen wie unter einem Gesetz steht und von ihm die Vollendung seines Werkes wie ein Geschenk der Gnade empfängt, ist dasjenige, was wir mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnen. Zwei Naturen sind in ihm, und von dem tiefen unlöslichen Widerspruch zwischen ihnen geht alles künstlerische Schauen und Schaffen aus. Im geschaffenen Werk aber ist aller Widerspruch aufgehoben, alle Unrast und Sehnsucht ist dem Gefühl unendlicher Harmonie gewichen. Das Objekt der Handlung bleibt ewig unvollendet, schließt sich niemals zum Ganzen, weil es unendlich ist. Auch das Kunstwerk ist unendlich, aber eine geschlossene, als Ganzes gegenwärtige Unendlichkeit, eine Synthesis von Natur und Freiheit. Dem Künstler selbst aber, so wie auch dem Beschauer, ist es eine „unbewußte Unendlichkeit", die zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Eben darum ist jedes wahre Kunstwerk „einer unendlichen Auslegung fähig, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege". Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist der der Ruhe und der stillen Größe. Die Harmonie, die es in der Seele des Schaffenden auslöst, trägt es auch an sich selbst. Die Unendlichkeit ist das allem Bewußtsein Inkommensurable. Hier aber ist es bewältigt und in einem konkret-anschaulichen Objekt dargestellt. Das Werk nun als solches ist endlich, das Dargestellte aber in ihm, durch das es Kunstwerk ist, ist unendlich. Ein solches Unendliches, endlich dargestellt, ist die Schönheit. Diese Formel trifft den Grundgedanken der Romantik, deren tiefstes Sinnen in allen Problemen auf das Wunder des Unendlichen im Endlichen sowie auf das Erschauen dieses Wunders in der Kunst, gerichtet ist. Zugleich aber berührt Schelling hier den Punkt, in welchem ihm die Ästhetik über den Charakter eines bloßen Systemgliedes hinauswächst, in dem sie universale Bedeutung gewinnt und sich als höchste, abschließende Stufe für das ganze philosophische Denken erweist.

Was in der künstlerischen Produktion tatsächlich stattfindet, wenn es auch im Wesen tief unverstanden bleibt, ist eben das, was die Philosophie ewig anstrebt: hier sieht das Ich sich selbst produzieren, blickt in die Einheit bewußter und unbewußter Tätigkeit hinein, wie sehr der Urquell

der letzteren ihm auch verborgen bleiben mag. Die Kunst ist daher dem Philosophen das Höchste, die Erfüllung seines Ringens, das „einzige und ewige Organon und zugleich Dokument der Philosophie". Dem Kunstwerk der Natur gegenüber, das auch vom Geist geschaffen ist, kann der philosophierende Geist mit seinen inadäquaten Mitteln niemals den Standpunkt des schaffenden Künstlers einnehmen. Er kann die ästhetische Verfassung der Welt wohl als Ganzes gedanklich fassen, aber er kann, indem er ihr Wesen sucht, und somit in Wahrheit sich selbst sucht, doch nicht sich selbst in ihr finden. Er flieht sich, indem er sich sucht. Der Künstler aber findet sich auf dem Standpunkt vor, den der Philosoph sucht, auf dem Standpunkt des Schaffenden. Hier zeigt auch der Platonische Ideengedanke, den Schelling in seine Naturphilosophie hineinverarbeitet hat, seine tiefere Kehrseite. Was nämlich Platon der Kunst absprach, die Erfassung der ewigen Urbilder selbst, das gerade macht für Schelling das innerste Wesen der Kunst aus. Das einzigartige Werk des Genies ist es eben, die ewigen Ideen, deren Abbild alles vergängliche Seiende ist, rein zu erschauen und wiederzugeben — über die Grenzen der Abbildlichkeit hinaus. Kunst ist nicht Nachahmung, nicht Abbild von Abbildern, wie Platon meinte, sondern das Gegenbild der göttlichen Idee selbst, nicht ein Zurückbleiben hinter der Natur in ohnmächtiger Bewunderung, sondern ihre Erhöhung über sich selbst hinaus, ihre Vollendung, das reine Schauen des Wesens als solchen, das sonst nirgends in der Welt unvermischt in die Erscheinung tritt. Die Abweichungen der Kunst von der Natur sind nicht ihr Unvermögen, sondern ihr Vorzug. Was das Naturprodukt nur in einem Augenblick ist, das hält die Kunst als Ewiges fest, indem sie es aus der Zeit heraushebt. Dadurch läßt sie es in seinem reinen Sein, „in der Ewigkeit seines Lebens" erscheinen. Sie ist, was Natur niemals sein kann, die wahre Darstellung der Ideen. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst verfolgt Schelling diesen Gedanken durch das Gebiet der Mythologie, des kultisch-religiösen Lebens und durch die Reihe der schönen Künste. Er wird damit zum Schöpfer einer aus glücklicher Synthese von Romantik und philosophischem Idealismus geborenen, neuen Ästhetik und zum Vorbilde für Hegel, Schopenhauer und für eine lange Reihe späterer Denker, weit über die Grenzen des deutschen Idealismus hinaus.

4. Die Identitätsphilosophie.

In der Naturphilosophie und dem „System des transzendentalen Idealismus" ist der Identitätsgedanke bereits derart deutlich enthalten, daß mit ihm schwerlich noch etwas ganz Neues gesagt werden kann. Beide sind als Gegenglieder eines Systems gedacht, deren Prinzip gemeinsam ist, deren Erscheinungskomplex in engster Berührung steht, und deren Methode die Beziehung zwischen ihnen von Schritt zu Schritt herausarbeitet. Unbewußte Intelligenz liegt beiden Entwicklungsreihen zugrunde. Entwickelt wird in der einen die Entstehung des Bewußtseins aus den Stufen des bewußtlosen Geistes, in der anderen die Entstehung der besonderen Gebilde des Bewußtseins aus dessen teils bewußten, teils unbewußten Funktionen. Daß ein Zusammenhang beider nur möglich ist, wenn der Urgrund beider und die Reihen der Bedingungen in ihnen identisch sind, ist eine Selbstverständlichkeit. Auch ist dieser Identitätsgedanke nach Fichtes Vorgang von 1797 und Bardilis Logik nicht mehr eine selbständige Leistung Schellings. Dennoch ist es nicht nur die Durchführung des Einheitsprinzips oder die besondere Methode der Darstellung in Schellings Hauptschrift von 1801 („Darstellung meines Systems der Philosophie"), was hier neu hinzukommt, sondern es ist das fundamentale Problem des Standpunktes, das neu aufgerollt, ja zum erstenmal wirklich an der Wurzel gefaßt wird. Ob es auch gelöst, und wie weit überhaupt es systematisch bewältigt wird, ist eine andere Frage.

Die Naturphilosophie ist auf einem realistischen Grundgedanken aufgebaut, die Transzendentalphilosophie auf einem idealistischen. Zwar ist das Prinzip der Natur ein geistiges, und insofern auch Idealprinzip; aber auch *nur* insofern, d. h. es ist nicht ein Bewußtseinsprinzip. Die Entstehung der Naturprodukte und ihrer höchsten Potenz, des Bewußtseins, ist ein Realprozeß, der aus den Gesetzen einer unbewußten Naturkraft hervorquillt und jedenfalls unabhängig vom Bewußtsein und seinen immanenten Bedingungen vor sich geht. Dieser Realismus macht den Gegensatz der Schellingschen Naturauffassung gegen die Fichtesche aus und kann nicht weggedeutet werden, wie sehr auch Schelling diesen für den Idealismus anstößigen Punkt in zahlreichen geschickten Formulierungen zu verwischen sucht. In der Transzendentalphilosophie dagegen scheint er standpunktlich mit Fichte ganz einig. Hier entsteht die Natur mitsamt ihren „realen" Gebilden restlos aus den Bedingungen

des Bewußtseins, ist also ganz und gar im Erscheinungscharakter aufgelöst, ist reines Anschauungsprodukt usw. Zwar sind diese Bewußtseinsbedingungen selbst nicht bewußt, und insofern stehen sie dem unbewußten Geist in der Natur immerhin nah; aber sie sind doch subjektiv, und die aus ihnen resultierende Natur als Erscheinung ist ein Produkt des Ich. Hier stehen wir im entschiedensten Idealismus, und zwar keineswegs im objektiven. Daß Schelling diesen Standpunkt mit dem Realismus der Naturphilosophie vereinigen kann, zeugt davon, daß es ihm von vornherein gar nicht um Idealismus und Realismus zu tun ist, daß hier überall vielmehr schon eine ganz andere Systemkonzeption zugrunde liegt, die nur in den beiderseitigen Fassungen nicht genügend zum Ausdruck kommt. Diese klarzustellen, unternimmt das „System der absoluten Identität". Es will inhaltlich gar nichts neues bringen, sondern nur vereinigen, was bisher getrennt und scheinbar widersprechend dastand. Darum ist die Herausarbeitung des Prinzips und seine Durchführung der einzige Punkt, um dessen Klarstellung es sich hier handelt. „Was Idealismus und Realismus, was also auch ein mögliches Drittes aus beiden sei, ist eben das, was noch keineswegs im Reinen ist, sondern erst ausgemacht werden soll." Es ist auch nicht getan mit dem Schlagwort der „Identität", sei es nun der von Denken und Sein, oder der von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, oder der von bewußter und unbewußter Produktion. Es ist ein anderes, ob man sagt, das Ich sei alles, oder alles sei = Ich, obgleich beides idealistisch ist. Auf den genaueren Sinn des Idealismus kommt es eben an. Es ist auch nicht einerlei, ob man ein Identisches im Ich aufzeige, das zugleich in allem Nicht-Ich, oder ein Identisches im Nicht-Ich, das zugleich in allem Ich vorausgesetzt ist, oder ob man ein Identisches jenseits beider postuliert, das sich in keinem von beiden ganz aufzeigen läßt, aber dennoch in beiden erscheint. Der letztere Standpunkt würde sich mit Recht einerseits als Idealismus, andererseits als Realismus darstellen, und dennoch seinem Wesen nach keins von beiden sein.

Der neue Standpunkt wird als absoluter Rationalismus eingeführt. Es gibt nichts außer der absoluten Vernunft, denn es gibt nichts außer Subjekt und Objekt; in der absoluten Vernunft aber sind beide unlösbar vereinigt und beschlossen. Sie ist nichts anderes als „die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven". Die Vernunft hört auf etwas Subjektives zu sein, sobald man in ihr vom Denkenden abstrahiert; und da ein Gedachtes (Objekt) nur in bezug auf ein Denkendes möglich ist, so

hört sie damit gleichzeitig auf etwas Objektives zu sein. „Sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt."

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt dieser Vernunft; „ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind". Philosophie geht auf das Wesen der Dinge, dieses liegt im Absoluten, das Absolute aber ist die Vernunft. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles. Sie ist schlechthin eine und schlechthin sich selbst gleich. Ihr höchstes Gesetz ist der Satz der Identität. Da sie aber alles Sein einschließt, so ist Identität auch das höchste Gesetz des Seins. Dieser Satz ist zugleich Ausdruck der einzigen unbedingten Erkenntnis. Unbedingte Erkenntnis wird nicht bewiesen, sie besteht zurecht dadurch, daß ihr Inhalt gedacht wird. Es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu „sein". Da aber Vernunft eins ist mit ihr, so gehört das Sein zum Wesen der Vernunft.

Diese Sätze, die zunächst abstrakt und nichtssagend klingen, erweisen sich als Grundlagen von weittragendster Bedeutung, sobald man sie in ihren Konsequenzen betrachtet. Die identische Vernunft ist offenbar unendlich, wenn anders sie allumfassend ist. Sie ist aber auch als identische unaufhebbar; folglich muß alles, was ist, im Grunde Identität von Subjekt und Objekt sein. Es gibt also weder das Ansichsein eines Subjekts noch das eines Objekts, das Sein beider liegt vielmehr immer jenseits ihrer selbst, in ihrer Identität. Darum ist auch nichts endlich, sofern es an sich betrachtet wird. Vom Standpunkt der Vernunft aus gibt es keine Endlichkeit. Die Dinge endlich betrachten, heißt sie nicht in der Vernunft betrachten, d. h. nicht wie sie an sich sind. Der Standpunkt der Endlichkeit bedeutet das Heraustreten aus der Identität und Totalität, bedeutet den Standpunkt der Differenzierung dessen, was an sich indifferent ist. Dieser Standpunkt ist der natürliche, der Standpunkt alles Bewußtseins, das sein Objekt sich gegenüber wähnt.

Diesen Standpunkt der Endlichkeit und des Bewußtseins leitet Schelling unmittelbar aus der Unendlichkeit des Absoluten ab. Was im Absoluten unwandelbar dasselbe, ewig und vollendet ist, das erscheint in der Welt zerrissen in unübersehbare Mannigfaltigkeit, zeitlich auseinandergezogen in einen fortschreitenden Entwicklungsprozeß. Was treibt nun die Mannigfaltigkeit aus dieser Einheit hervor, was läßt das Ewige in die Zeitlichkeit und in das Fluten des Prozesses eintreten? In der Lösung dieser Frage schlägt Schelling den Weg Plotins ein.

Das Absolute ist Vernunft, Vernunft aber ist Erkenntnis. Und weil es außer ihr nichts gibt, was Objekt der Erkenntnis sein könnte, sondern alles Objekt und Subjekt in ihr beschlossen ist, so kann sie nur Selbsterkenntnis sein. Dem Wesen nach ist alles die absolute Identität selbst, „der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität". Und weil das Wesen des letzteren unendlich ist, so muß auch ihre Selbsterkenntnis unendlich sein. Die Vernunft kann aber nicht unendlich sich selbst erkennen, „ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen". Genau in demselben Sinne hatte Plotin gelehrt, daß der Nus, um sich selbst zu erkennen, sich in ein Denkendes und ein Gedachtes, ein Intelligentes und ein Intelligibles, spalten müsse, und diese Spaltung galt ihm als der Ursprung alles weiteren Hervorgehens (Proodos). Die Frage ist nur, wie die Spaltung selbst zu verstehen ist. Und in diesem Punkte schlägt Schelling neue Wege ein.

Subjekt und Objekt müssen also in Gegensatz treten. An sich können sie das nicht, weil sie identisch sind. Ihre Differenzierung kann also keine qualitative sein. Sie kann nur in einer graduellen Verschiebung beider gegeneinander außerhalb der Identität gesucht werden, so daß bald das eine, bald das andere Glied überwiegt. Also ist zwischen ihnen „nur quantitative Differenz möglich". Solcher Differenzierungen aber ist eine unendlich abgestufte Reihe möglich, und in dieser Reihe besteht die Welt der endlichen Dinge. Das einzelne Sein oder Ding ist, „was außerhalb der Totalität ist". Die Indifferenz von Subjekt und Objekt ist die Totalität, folglich beruht auf ihrer Differenzierung alle Einzelheit, Endlichkeit, Dinglichkeit, sowie deren Abstufungen. Differenzierung ist der Übergang vom Einen zur Mannigfaltigkeit, vom Ansichsein zur Erscheinung, vom Absoluten zur Welt. Daß es diesen Übergang gibt, daß die Erscheinung nicht leerer Schein, nicht einfaches Nichtsein ist, sondern eine notwendige Folge der abgestuften Selbsterkenntnis des Absoluten, darin unterscheidet sich der neue Identitätsgedanke von dem alten des Parmenides.

Die Identität ist das einzige An-sich, ihre Aufhebung ist unmöglich; sie muß sich also auch in aller Differenzierung erhalten. Es ist also unmöglich, daß ein endliches Seiendes bloß subjektiv oder bloß objektiv sei. Alles Sein hat gemäß dem Identitätsgesetz die Form des Subjekt-Objekts. Die Differenzierung berührt ja auch nicht das Wesen der Dinge, sondern nur „die Größe des Seins" in ihnen. Der ideale und der reale Faktor in ihnen verhalten sich streng komplementär zueinander. Ihr Steigen

und Fallen in einem endlichen Wesen ist indirekt proportional. In der Reihe der Dinge ist ein jedes ein begrenztes Glied, das die ganze Reihe schon voraussetzt, ebenso wie es die Identität voraussetzt. Nur das Übergewicht des Subjektiven oder Objektiven macht den Charakter der Endlichkeit aus. Die Identität ist im Endlichen modifiziert; jeder Modus ist eine Seinsart der Identität, und da diese Seinsarten quantitativ differenziert sind, so bilden sie Potenzen des Absoluten. Was wir die Welt nennen, ist die Reihe dieser Potenzen. Die einzelne Potenz als solche ist leere Abstraktion; sie hat ihren Seinsmodus lediglich innerhalb der Reihe, wie denn ihr wahres Sein nicht in ihr selbst liegt, sondern in der totalen Identität, deren adäquater Ausdruck eben nur die totale Reihe aller Potenzen ist. Alle Potenzen sind daher gleichzeitig, ungetrennt, in- und miteinander. Die absolute Identität entwickelt sich als Selbsterkenntnis in ihrer Reihe, m. a. W. sie „ist nur unter der Form aller Potenzen". Das ist der Grund, warum das Einzelsein nur als notwendiges Glied im Ganzen des Weltzusammenhanges Bestand hat; hier wurzelt alle Bezogenheit, aller Nexus des Seins, alle gesetzliche Abhängigkeit — sei es nun, daß wir sie als kausalen Nexus naturwissenschaftlich oder als Teleologie des Weltgeschehens philosophisch erschauen. Jedes Ding hängt in der Totalität einer universalen Verkettung fest; seine Bestimmtheiten selbst schließen sie schon in sich. Jedes Ding ist also in seiner Weise unendlich, je nach dem Modus seiner Potenz; jedes ist Repräsentant des Ganzen, Darstellung der Totalität und der die Spannweite der Welt umfassenden Identität. Im Unterschiede von der absoluten Totalität ist diese im Einzelwesen dargestellte Totalität freilich eine „relative"; ihre Bezüglichkeit liegt eben in der Bedingtheit durch den Grad der Differenzierung.

Hiermit ist der Punkt erreicht, von dem aus der Widerstreit des naturphilosophischen Realismus und des transzendentalphilosophischen Idealismus sich lösen läßt. Die zwei Welten, in die für das natürliche Bewußtsein die eine Welt auseinanderfällt, die Innenwelt des Geistes und die Außenwelt der räumlichen Dinge und Prozesse, bilden seit Descartes das Grundthema der philosophischen Systematik, sei es nun, daß man ihre Zweiheit in der Rätselfrage von Leib und Seele, im Erkenntnis- oder im Willensproblem erblickte. Seinerzeit hatte Spinoza ihre Heterogeneität durch die Einheit der Substanz zu überbrücken gesucht. Einen ähnlichen Monismus strebt Schelling im Gedanken des Absoluten an. Aber die beiden Welten sind ihm nicht Attribute, sondern

Reihen komplementärer Potenzen; der Konnex zwischen beiden bedeutet ihm nicht Parallelität, sondern differenzierte Identität mit überwiegendem idealen und realen Faktor, wie auch die „Ordnung und Konnexion" des Ganzen, die in beiden Welten die gleiche ist, ihm nicht die ziellose Abhängigkeitskette einer „mathematischen Konsequenz" bedeutet, sondern die zielstrebige Entwicklung und Abstufung in der Selbsterkenntnis des Absoluten. Das Prinzip des Aufstieges in der Reihe der Potenzen ist ein Leibnizisches Motiv im pantheistisch-monistischen Weltbilde; nur ist es hier nicht einfach die „Perfektion", auf welche alle Entwicklung hinstrebt, sondern das Bewußtsein als solches, das letzten Endes kein anderes ist als das Selbstbewußtsein des Absoluten. In der Materie haben wir die niedrigste Potenz, die das stärkste Übergewicht der Objektivität zeigt. In der Wahrheit der Erkenntnis und der Schönheit des Kunstwerks haben wir die höchste Potenz mit dem größten Übergewicht der Subjektivität. Zwischen diesen Extremen liegt die Stufenkette alles endlichen Seins.

Hält man diese Grundzüge des Systems zusammen, so ergibt sich folgendes Einheitsbild des Ganzen. Weder die Welt des Subjektiven noch die des Objektiven kann jemals isoliert für sich bestehen; damit wäre das Gleichgewicht des Ganzen aufgehoben. Dieses Gleichgewicht aber ist das einzige, was „an sich besteht"; es ist die absolute Indifferenz in ihrer entwickelten, expliziten Form. Die ideelle und die reelle Reihe der Potenzen müssen also notwendig einander ergänzen durch das Übergewicht des Subjektiven auf der einen und des Objektiven auf der anderen Seite, so daß am Ganzen die Indifferenz ungestört bleibt. Auf diese Weise erhält sich die Identität in der Totalität der differenzierten Welt; sie ist explizit nicht in einem Punkt, sondern im Ganzen. Der gegenseitige Ausgleich geht kontinuierlich, Glied für Glied, durch beide Reihen und schließt sie auf jeder Stufe zusammen. Dieser durchgehende Zusammenschluß eben geschieht im einzelnen genau so, daß die ursprüngliche Identität in aller Differenzierung gewahrt bleibt. Für diese Grundformel des Weltsystems bringt Schelling als Schema das Bild der geraden Linie, in deren Mittelpunkt die absolute Indifferenz (A = A) implizite waltet, nach deren Polen zu aber sich das Übergewicht des subjektiven (A) und des objektiven Faktors (B) steigert, was durch das übergeschriebene Zeichen + angedeutet ist:

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$

$$A = A$$

Das Schema enthält nach links vom Indifferenzpunkt die Reihe der ideellen Potenzen ($\overset{+}{A} = B$), nach rechts die der reellen ($A = \overset{+}{B}$), von denen allemal die entsprechenden sich gegenseitig indifferenzieren. In dieser Polarität der Potenzreihen besteht also der Gegensatz von Idealismus und Realismus zu Recht, insofern die Produktionen der Natur oder die des Geistes für sich genommen, d. h. außerhalb der Totalität betrachtet werden. Er fällt aber hin und wird nichtig für den, der seinen Standort im Indifferenzpunkt wählt und von dort aus beide Reihen in eins zusammenschaut. Die Koexistenz beider Reihen ist die „Form des Seins der absoluten Identität". Was in dem Zusammenhang beider Reihen indifferenziert und aufgehoben wird, ist gerade dasjenige, was die dualistische Form aller Erscheinung ausmacht, die Subjektivität und die Objektivität als solche, als wäre jede von ihnen ein Fürsichseiendes; was in ihr aber durchgehend erhalten und an der Totalität aller Potenzen total wiederhergestellt wird, ist dasjenige, was als solches nie in die Erscheinung tritt, das einzige wahrhaft für sich Seiende, das Identische oder Absolute selber. Der Inbegriff aller reellen und der Inbegriff aller ideellen Potenzen bildet zusammen ein absolutes Gleichgewicht, indem die polaren Größenzustände des Subjektiven und des Objektiven in ihnen sich total kompensieren. Die absolute Totalität aller Potenzen ist daher vollkommen eins mit dem Sein der absoluten Identität. Da aber diese Totalität nichts anderes ist als das vollendete Universum — nicht das kosmische allein, sondern zugleich auch das des Bewußtseins, also der doppelte Inbegriff alles Subjektiven und alles Objektiven —, so muß der Grundsatz gelten, mit dem Schelling sich radikal vom Spinozismus wie vom Emanatismus scheidet: „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst". Für diese Weltansicht liegt der Nachdruck nicht auf der Evolution als solcher, genau so wenig als auf der Rückkehr (wie etwa bei Plotin). Evolution ist hier nur ein Bild der Reihe für den Wertgesichtspunkt der Subjektivität, von deren Aufstieg sie durchwaltet ist, also ein durchaus einseitiges Bild. Ein ebenso einseitiges Bild wäre die umgekehrte Evolution vom Geist zur Materie, die für den Gesichtspunkt des Subjekts eine Art Rückbildung bedeuten

müßte. Die Identitätsphilosophie verhält sich prinzipiell gleichgültig gegen alle solche untergeordnete Teilaspekte. Der Nachdruck liegt vielmehr einzig auf dem „vollkommenen quantitativen Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität", in welchem alles Übergewicht des einen oder des anderen Faktors ausgeglichen ist — ausgeglichen allerdings nur im System als Ganzem —, in welchem somit auch alle Potenzen als solche des Ansichseins entbehren und bloße Erscheinungsformen sind. Das Ganze ist eben vor den Teilen, der Zusammenhang vor den zusammenhängenden Gliedern, die Identität vor aller Polarität; und so auch im philosophischen System der Gesichtspunkt der absoluten Identität vor dem Gegensatz der Natur- und Transzendentalphilosophie.

Von allen anderen Formen des philosophischen Monismus unterscheidet sich der Schellingsche dadurch, daß hier nicht nur „im letzten Grunde" alles eins ist, sondern gerade auch im konkreten Einzelsein. Es gibt für den Identitätsstandpunkt keine reale Potenz ohne ideale Gegenpotenz, und umgekehrt. Und zwischen ihnen besteht allemal dieselbe Identität, die auch am Indifferenzpunkt und an der Totalität beider Reihen besteht. Ein abschließendes Urteil würde sich freilich über diese groß angelegte Systemkonzeption erst an ihrer Durchführung gewinnen lassen. Schelling hat eine solche nur für die objektive Reihe gegeben; als Entwicklung der subjektiven darf im allgemeinen wohl das „System des transzendentalen Idealismus" gelten, das sich aus einer Reihe von Hinweisen seiner „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" ergänzt. Das Identitätssystem ist von Schelling ja nicht als eine völlig neue Philosophie gedacht, sondern als allgemeine Grundlage zu der bereits entwickelten Natur- und Geistesphilosophie. Und man versteht von dieser Grundlage aus tatsächlich manches, was in den früheren Entwürfen dunkel blieb; so z. B. warum in den „Epochen" des theoretischen Bewußtseins der Stufengang der Naturpotenzen wiederkehrt, wie das künstlerische Schaffen Darstellung derselben Ideen ist, die sich unbewußt auch in der Natur darstellen, wie der Realismus des natürlichen Seins und der Idealismus der produktiven Anschauung Kehrseiten ein und derselben Identität von Subjekt und Objekt in der einheitlichen Ordnung jenes Weltprozesses bilden, der seinerseits nur die fortschreitende Selbsterkenntnis der einen absoluten Vernunft ist. Als besonders lichtvoll in dieser Hinsicht darf die Untersuchung im „Bruno" über das Verhältnis der „ewigen Begriffe oder Ideen" zur Erscheinung, über das Wesen der urbildlichen oder hervorbringenden Natur zum

abbildlichen Sein der Dinge sowie über die Koinzidenz der Gegensätze in der Indifferenz des Absoluten gelten.

Was aber in alledem nicht bis zur vollkommenen Durchsichtigkeit gelangt, ist ein Problem, das im obersten Prinzip der Identitätstheorie selbst enthalten ist. Diese Theorie lehnt einen eigentlichen Übergang vom Absoluten und Indifferenten zum Relativen und Differenzierten grundsätzlich ab. Es kann diesen Übergang nicht geben, weil das Absolute nicht Grund des Universums ist, sondern das Universum selbst. Andererseits läßt sich diese Gleichung nicht umkehren; das Universum erschöpft das Absolute nicht, dieses geht in ihm nicht auf. Der Weltprozeß ist also doch nicht einfach das Absolute, sondern nur seine „Aktualität", nämlich seine fortschreitende Selbsterkenntnis. Das identische Subjekt-Objekt ist nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz beider gesetzt ist. Danach ist also die Differenzierung schon Voraussetzung der Wirklichkeit des Absoluten. Denn der Weltprozeß besteht im fortschreitenden Indifferenzieren; dieses aber ist bedingt durch die vollzogene quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven. Demnach wäre also das Primäre in seiner Aktualität bedingt durch das Sekundäre, das Ansichseiende durch seine Erscheinungsweisen? Natur und Geist in ihrer Dualität müßten Grund des Absoluten sein, während doch vielmehr das Absolute den Sinn hat, der Einheitsgrund von Natur und Geist zu sein. Tatsächlich bezeichnet Schelling in diesem Sinne die Natur als Grund; aber er nennt sie nicht den Grund des Seins des Absoluten, sondern nur den Grund der Offenbarung des Seins des Absoluten. Und hierin liegt der Hinweis auf eine mögliche Lösung der Frage. Die Selbsterkenntnis des Absoluten ist die Offenbarung seines Seins; zugleich aber ist sie die Aktualität desselben. Man könnte auch so sagen: das Wesen des Absoluten — oder was dasselbe ist, Gottes — ist die Vernunft. Die Vernunft muß sich in Subjektives und Objektives differenzieren, um zu sein, was in ihrem Wesen liegt: Selbstbewußtsein. Erst im Selbstbewußtsein ist ihr Wesen, das Fürsichsein, aktualisiert. Wo nun im Universum hat Gott sein Selbstbewußtsein? Er kann es nur haben in einem Wesen, dem er sich offenbart. Ein solches Wesen wiederum kann nur der subjektiven Reihe der Potenzen angehören, denn nur hier gibt es Bewußtsein. Umgekehrt kann der Gegenstand der Offenbarung nur der objektiven Reihe angehören. Das Selbstbewußtsein Gottes kann also nur in dem Gegenüber der objektiven und subjektiven Potenzen liegen; oder was dasselbe ist, das Selbstbewußtsein Gottes ist nichts

anderes als das Objektbewußtsein des Menschen. Gott für sich genommen, ohne den Menschen, wäre bewußtlos; er hat sein Bewußtsein in uns, in unserem Weltbewußtsein. Da aber seine Aktualität in seinem Selbstbewußtsein besteht, so liegt der Grund seiner Aktualität (d. h. seiner Wirklichkeit, seiner Existenz) in uns bewußten Subjekten; freilich nicht in uns allein, sondern im lebendigen Gegenüber von uns und dem, was uns vom Universum bewußt wird. Das Bewußtwerden des Universums in diesem Sinne ist aber der Erkenntnisprozeß.

Der ganze Unterschied von Potentia und Aktus fällt nicht in das Absolute als solches, sondern in den Prozeß. Folglich müssen im Absoluten beide Seinsmodi ebenso vereinigt und indifferenziert sein, wie Subjekt und Objekt. Und da nicht der Prozeß, sondern die Koinzidenz aller Gegensätze im Absoluten das Umfassende ist, so muß konsequenterweise vielmehr das Absolute als Grund seiner selbst, als die wahre causa sui gedacht werden; und folglich muß der Grund seiner Aktualität im Weltprozeß nicht außerhalb seiner, sondern in seinem Wesen gesucht werden. Sofern dieses sein Wesen aber nicht in der Potenz aufgeht, muß die Differenzierung als Grund seiner Aktualität gleichfalls in seinem Wesen gesetzt sein. Und dieses Gesetztsein der Differenzierung um der aktuellen Indifferenzierung willen ist es, was den eigentlichen Kernpunkt der Identitätsphilosophie — gleichsam ihre gedankliche Tiefenschicht — ausmacht: die spontane Selbstentzweiung des Einen um des Selbstbewußtseins, d. h. um seines Fürsichseins willen.

Dieses Grundmotiv vereinigt Schellings Denken auf der Höhe seines absoluten Rationalismus mit dem Denken Plotins und Fichtes. Aber wie bei diesen beiden, so enthält es auch bei ihm bereits ein Moment des Irrationalen, das den Keim neuer Probleme und neuer Systembildung in sich trägt.

5. Die Philosophie der Freiheit.

Ähnlich wie bei Fichte läßt sich auch in Schellings Denken eine im Lauf der Jahre immer stärker hervortretende religiöse Richtung verfolgen. Schon in den Schlußkapiteln des „transzendentalen Idealismus" kommt sie deutlich zum Durchbruch; im „Bruno" ist die Naturphilosophie ganz von der pantheistisch-religiösen Weltansicht getragen; und in der kleinen Schrift von 1804 „Philosophie und Religion" tritt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vollends ins Zentrum des Interesses. Hier macht Schelling den Versuch, die beiden großen Geistesgebiete, die denselben Gegenstand haben, aber im Bewußtsein des Menschen sowie in der Geschichte weit auseinanderklaffen, das Gebiet des Glaubens und das des Wissens, zu vereinigen. Diese Vereinigung muß über alle klaffenden Widersprüche hinweg möglich sein, wenn das gemeinsame Problem genügend tief gefaßt wird, wie denn in den Mysterien alter Zeiten beide bereits eine untrennbare Einheit gebildet haben, bevor die Philosophie schulmäßig doktrinär, die Religion aber zum exoterischen Volksglauben wurde und der Mythologie verfiel. Die Aufgabe ist, diese ursprüngliche Einheit wiederzugewinnen. Das Mittel, mit dem sie wiedergewonnen werden soll, ist die Identitätsphilosophie. Als der zentrale Punkt aller Schwierigkeiten steht die Frage nach dem Ursprung des Bösen und dem Wesen der Willensfreiheit da. Der Gedanke eines „Abfalls von Gott" beherrscht diese Gedankengänge, als deren letzter Ausgangspunkt das Motiv der Selbstverdopplung des Absoluten dasteht, die ihrerseits durch das Heraustreten des Absoluten aus sich, die Emanation, resp. die Selbstoffenbarung Gottes, notwendig wird. Es gibt ein Gegenbild des Absoluten, das sich als „anderes Absolutes" zur Ideenwelt entfaltet; seine Entfaltung ist die „wahre transzendentale Theogonie", das Werden oder die Realisation Gottes in der Welt. Hier zeigt sich der Identitätsgedanke bereits deutlich von seiner Kehrseite, die ursprünglich in ihm gar nicht berücksichtigt war. Erdacht ist er als Identität des Subjektiven und Objektiven, wie vor allem das theoretische Problem ihn fordert und wie er auch für gewisse Grundlagen des Praktischen und Ästhetischen zureichen mag. Jetzt aber tut sich eine in ganz anderer Dimension liegende Dualität auf, die auch in einer ursprünglichen Identität umspannt werden muß. Für die Bewältigung dieses neuen Problems bedarf es einer neuen Fassung des Prinzips. In ihren äußersten Ausläufern kam die Identitätsphilosophie an diese Frage heran; aber sie lief nur in die Aporie aus, wie das Absolute einerseits die Bedingung seiner Aktualität außer sich haben und andererseits doch ungeschmälert das Absolute, d. h. das Allumfassende, Unabhängige bleiben könne. Die Lösung dieser Aporie steht noch aus.

Das Problem, das hier in nuce angedeutet, aber noch nicht entfernt in ganzer Tragweite aufgerollt ist, erweist sich fünf Jahre später in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" als das uralte sittlich-religiöse Grundproblem des Bösen. In ihm wurzelt jener zweite, tiefere, von Subjekt und Objekt grundverschiedene Dua-

lismus metaphysischer Art, der durch so viele alte und neue Systeme unbewältigt hindurchgeht: der Gegensatz zwischen Gott, als dem guten, und einer ihm feindlichen Macht, als dem bösen Prinzip. Man könnte freilich von bloß religiösem Standpunkte aus meinen, diesen Gegensatz a limine abweisen zu dürfen. Für die Welt als Realisation Gottes würde ja das Gute als ewiges und einziges Prinzip genügen. Aber da gerät man in unaufhebbaren Widerspruch zum ethischen Wesen des Menschen. Denn dieses besteht nur an ihm als einem freien Wesen. Freiheit aber bedeutet gerade das Vermögen zum Guten und zum Bösen zugleich. Ein an das Gute allein unverbrüchlich gebundener Wille wäre eben gebunden und nicht frei. Der Wille kann also nur frei sein, wenn er sich gegenüber sowohl das Gute als das Böse, als zwei gleichgestellte, den Konflikt involvierende autonome Mächte, dastehen hat.

Stammt nun alle Kraft und alles Vermögen aus Gott, wie kann es da Freiheit geben? Das Vermögen zum Bösen müßte auch aus ihm stammen. Damit aber wird der Dualismus des guten und des bösen Prinzips in Gott selbst hineingetragen. Man hat daher den Pantheismus, der mit dieser Einbeziehung Ernst macht und dadurch das Böse im Guten entspringen läßt, als die prinzipielle Aufhebung der Freiheit des Menschen verstanden. Eine unendliche Macht hebt jede endliche auf; „absolute Kausalität in einem Wesen läßt allen anderen nur bedingte Passivität übrig". In diesem Sinne ist Spinozas Lehre gedeutet worden. Darin ist nach Schellings Ansicht Falsches und Richtiges vermengt enthalten. Nicht der Pantheismus Spinozas ist es, der die Freiheit vernichtet, sondern sein mechanistischer Determinismus. Verbindet man den ersteren statt mit einem realistisch-kausalen Weltbilde mit einem idealistischen, so wird in ihm Raum für die Freiheit. Der wahre Freiheitsbegriff ist überhaupt erst vom Idealismus entdeckt; er besteht in der Einsicht, daß das Prinzip alles Seins nicht eine unlebendige Substanz mit den Prädikaten der Existenz, der Unbedingtheit und der Unendlichkeit ist, sondern eine schöpferische, lebendige Macht, d. h. daß es etwas Geistiges, Zwecktätiges, Intelligentes, kurz ein Wille ist. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden."

Was auf den ersten Blick paradox erscheint, ist von hier aus gesehen

gar nicht schwer zu fassen. Der Pantheismus setzt eine durchgehende Abhängigkeit. Aber das Identitätsprinzip, von dem hier alles abhängt, ist eine schöpferische Macht, keine tote Gegebenheit. Erst von ihm aus ist der zureichende Begriff der Abhängigkeit zu gewinnen. „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen und setzt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und was es nicht sei." Was also dem Werden nach abhängig ist, kann dem Sein noch unabhängig sein; so das organische Individuum, das durch Zeugung von anderen Individuen abstammt und dennoch sein Wesen keineswegs in deren Wesen präformiert findet, sondern sein eigenes, streng individuelles Wesen hat. „Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, sowenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei." Wäre das Abhängige nicht selbständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre Abhängigkeit ohne Abhängiges, Folge ohne Folgendes, daher auch keine wirkliche Folge. Das heißt aber, der ganze Begriff der Folge höbe sich damit selber auf. Dasselbe gilt vom Begriffensein in einem anderen (dem Begriff des Pantheismus): „wäre das in einem anderen Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre es eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es würde nichts begriffen . . . Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen." Erst die Selbständigkeit des Begriffenen gegen das Begreifende macht das Begreifen zu einem realen Verhältnis, das nicht leere Tautologie ist und in nichts zusammensinkt. Die Folge der Wesen aus Gott ist nie und nimmer als eine mechanische zu begreifen, auch nicht als eine „mathematische", wie Spinoza wollte (was nur eine Vereinfachung des Mechanischen ist); also auch nicht als bloßes Hinstellen oder Bewirken; dann aber auch nicht als Emanation, bei der ja das Ausfließende ewig dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausfließt. „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist." Ähnlich ist es mit der Seele und ihren Gedanken: sie erzeugt dieselben in sich, „aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja in der menschlichen Seele so anwachsend, daß er seine eigene Natur bezwingt und sich unterwirft." Alles rechte Verständnis der Freiheit

hängt an der Lebendigkeit der Folge, in der das Folgende über seinen Ursprung hinauswächst, ihm gegenüber nicht das niedere, sondern das höhere Gebilde ist, so daß es ihm schließlich als selbständige Instanz gegenübertritt. „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist." Diese Art Absolutheit oder Göttlichkeit ist es, die der Natur zukommt. Dasselbe darf also auch für das sittliche Wesen erwartet werden. Freiheit und Immanenz in Gott vertragen sich nicht nur äußerlich; sondern umgekehrt, nur was frei ist und sofern es frei ist, ist in Gott; das Unfreie aber ist notwendig außer Gott.

Soweit ist der Freiheitsbegriff formal vorbereitet. Er ist in der Leibnizischen Monadologie vorgebildet. Die Identitätsphilosophie ist imstande, ihn unmittelbar aufzunehmen. Der Dualismus von Abhängigkeit und Selbständigkeit geht in ihr ebenso vollständig in ursprüngliche Identität auf, wie der theoretische Dualismus des Idealen und Realen. Aber material ist die Freiheit damit noch nicht bestimmt, also auch nicht als aktuale erwiesen. Ihr realer und lebendiger Begriff ist, daß sie ein Vermögen des Guten u n d Bösen sei. Und damit tritt der bereits oben berührte, noch tiefer greifende metaphysische Dualismus des Guten und Bösen selbst aufs neue in den Mittelpunkt der Betrachtung. Es liegt auf der Hand, daß eine Lösung dieses Problems mindestens ebenso tief an die Grundlagen des Systems wird greifen müssen. Deswegen lehnt Schelling hier die weiteren Gedankengänge von Leibniz' Theodizee ab, welche alle bloß die Oberfläche berühren, indem sie das Unvollkommene um der Vollkommenheit willen zu rechtfertigen suchen. Er bahnt sich im Gegensatz hierzu seinen eigenen Weg nach dem selbstgesteckten Vorbilde der Identitätsphilosophie. Denn a priori läßt sich sagen: Dualismen sind überhaupt nur zu überwinden durch Identitäten. Auch für den scheinbar alles zerreißenden Widerspruch des Guten und Bösen in der Welt, die doch als Einheit mit einheitlichem, absolutem Ursprung dasteht, gilt es, die ihm vorausgehende Identität aufzuzeigen und aus ihr den Gegensatz als um ihrer selbst willen notwendig zu verstehen. Da aber Gott der absolute Ursprung und die umfassende Einheit der Welt ist, so gilt es jetzt nichts Geringeres als in Gott selbst den Ursprung des Bösen aufzuzeigen, und zwar ohne die Absolutheit des Guten in ihm preiszugeben.

Etwas von Gott schlechthin Unabhängiges kann es nicht geben.

Das Böse kann also kein ursprüngliches Prinzip neben ihm sein. Es kann erst durch einen Abfall von ihm entstehen. Aber was ist denn der Grund des Abfalls? Auch er kann wiederum nur in Gott gesucht werden; und er ist dann eben das Urböse selbst. Die Freiheit ist nur in Gott möglich; das Böse aber, die Voraussetzung der Freiheit, ist nur außer Gott möglich. Dieser Widerspruch ist nicht aufzuheben, sondern anzuerkennen und zu lösen. Er läßt sich lösen nur durch die Aufzeigung eines Momentes in Gott, das nicht Gott selbst ist. Wie aber ist ein solches Moment in Gott denkbar?

Es ist die mystische Gedankenwelt Jakob Böhmes, der Schelling das leitende Motiv zu einem Ausweg aus diesem Dilemma entnimmt. Alles, was existiert, muß einen Grund seiner Existenz haben. Alles entstandene Sein nun kann seinen Existenzgrund in etwas anderem außer sich haben. Gott aber als absolutes Sein kann seinen Grund nur in sich selbst haben. Dennoch kann dieser Grund nicht schlechtweg er selbst sein, sondern nur eine von ihm verschiedene Natur, „die Natur in Gott", ein von ihm unabtrennbares, aber doch unterschiedenes Wesen. Daß Gott den Grund seiner Existenz in sich selber haben muß, behauptet zwar alle Religionsphilosophie; aber sie gelangt über den Vexierbegriff der causa sui nicht hinaus, unterscheidet daher auch Grund und Existenz nicht klar. Der Fehler liegt im Vorherrschen abgeleiteter, niederer Begriffe, wie des zeitlichen Vorhergehens oder der Priorität des Wesens. Es gibt aber eine Höhe der Spekulation, auf der beide nicht mehr zutreffen. „In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere, und doch nicht ohne das andere ist." Im Anfang aller Wesenheiten stehen wir einer letzten und absoluten Wechselbedingung gegenüber, einem Verhältnis, das den Charakter der vollkommenen Gegenseitigkeit oder des Systems trägt. „Gott hat einfach einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn nicht Gott actu existierte." Das Absolute kann also nicht etwas in sich Einfaches sein — ein Gedanke, der sich auch schon in anderem Zusammenhange an der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven in ihm ergab —, es enthält den Grund aller Differenzierung in sich, und da alle Aktualität (auch seine eigene) auf Differenz beruht, alle Existenz aber Aktu-

alität ist, so muß es den von ihm unterschiedenen Grund seiner eigenen Existenz in sich enthalten.

In diesem Sinne haben alle Dinge ihren Grund zwar in Gott; aber sofern sie von ihm unterschieden sind, liegt dieser Grund in dem, „was in Gott nicht er selbst ist". Worin dieser Grund bestehe, darf der endliche Verstand nicht zu bestimmen hoffen. Er kann es sich nur in Gleichnissen faßbar zu machen suchen: sei es als „die Sehnsucht, die das Eine empfindet, sich selbst zu gebären", oder als der dunkle „Wille, in dem kein Verstand ist", d. h. kein vollkommener Wille, „indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist; oder auch als „ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist"; oder als das „noch im Grunde Regellose", das in aller Selbstoffenbarung des Absoluten schon zugrunde liegt, da in der letzteren, als der seienden Welt, alles Regel, Ordnung und Form ist. Am nächsten kommt man dem Wesen des Grundes, wenn man es schlicht in seiner unaufhebbaren Irrationalität anerkennt: als „die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt". Aus diesem „Verstandlosen" ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.

In diesem irrationalen Grunde wurzelt das Böse. Ein dunkles und ein lichtes Prinzip durchwaltet die ganze Reihe der geschaffenen Wesen. Durch das erstere sind sie von Gott geschieden, durch das letztere in ihm beschlossen. Aber beide Prinzipien sind ihrerseits umspannt von Identität. „Da zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Natursein." Auch diese Identität also ist eine durchgehende und zugleich sich in Differenzierungen abstufende — nicht anders als die von Subjekt und Objekt. Auch sie ist umfassend, an keinem Teil aufhebbar, und dennoch in keinem endlichen Gebilde vollendet. Denn ihre Vollendung ist nur im Ganzen. Wir kennen das dunkle Prinzip als den Eigenwillen der Kreatur, als Sucht, Begierde, blinden Willen. Ihm gegenüber steht der Universalwille des „Verstandes". Und wenn dieser jenen unterordnet, ihn nach seiner Maßgabe gebrauchend, so ist das die Erhebung des Finsteren zum Licht, das „einige

Ganze aus beiden". Diese Erhebung findet allenthalben in der Natur statt, wo eine niedere Seinsstufe sich zur höheren formt. „Im Menschen nun ist die ganze Macht des finsteren Prinzips, und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes"; in ihm ist die weiteste Differenz, die klaffendste Auseinanderspannung beider Urmächte, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Mensch ist das einzigartige endliche Wesen, in dessen Seinsart alle Möglichkeiten offen beisammen sind, in dem sie ebenso indifferenziert sind, wie im Ganzen die Gegensätze selbst. Dadurch ist der Mensch Ebenbild Gottes, frei, der ganzen Weite der Gegensätze fähig, wie er; in ihm allein hat Gott die Welt geliebt. Denn Freiheit, metaphysisch verstanden, ist Indifferenz der Möglichkeiten. „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich;" er hat insofern den gleichen Existenzgrund mit Gott; „aber dadurch, daß eben dieses Prinzip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist". Der Geist ist es, der das Wort (die Einheit) ausspricht in die Natur. Im Menschen aber findet der Geist sich selbst als Bewußtsein, als Seele. Nur im Menschen also wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene Wort völlig ausgesprochen. Das heißt aber, hier ist Gott actu existierend. „Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen."

Freiheit ist nur möglich, wo es Trennung der Kräfte, Differenz des Identischen gibt. Der menschliche Wille gleicht einem Bande lebendiger Kräfte. Jede Störung des Gleichgewichts an ihm ist Disharmonie, innere Aufhebung; denn sie ergibt eine falsche Einheit, ein „falsches Leben". Als ein solches hatte Baader das Wesen der Krankheit dem Bösen verglichen. Und an diesem „einzig richtigen" Begriff des Bösen leuchtet es ein, daß sein Wesen nicht ein negatives, sondern ein positives ist, eine bestimmte reale Macht ist. Nicht die Trennung der Kräfte an sich ist schon Disharmonie, sondern erst ihre falsche Einheit. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird ebendamit der Widerstreit aufgehoben. Die Krankheit wird durch den Tod geendigt. Das Böse ist weder jene

Aufhebung noch diese Trennung, sondern die Überordnung des falschen Einheitsprinzips. Die Herrschaft des Finsteren und Chaotischen über das Licht, also die Umkehrung der Prinzipien gegeneinander. Das Böse ist die Erhebung des dunklen Prinzips. Wäre es ein bloßer Mangel, so bliebe es unverständlich, wie gerade das vollkommenste aller geschaffenen Wesen allein seiner fähig sein sollte. So war auch der Teufel nicht als limitierteste, sondern als „illimitierteste" Kreatur gedacht. Der Mensch allein steht auf dem Scheidepunkt des Guten und Bösen; in ihm allein ist das Band beider Prinzipien kein notwendiges. Und so gehört die Fähigkeit zum Bösen gerade zu seiner Vollkommenheit. Aber sie ist nicht Fähigkeit zu einem Mangel, sondern zu einer Macht. Das Böse ist nicht naturhaft, nicht tierisch, nicht untermenschlich, sondern spezifisch menschlich und persönlich.

Das Böse ist so real wie das Gute; die Möglichkeit des Guten hängt an seiner Wirklichkeit. Offenbaren kann sich eine Macht nur in ihrem Gegensatz; so das Licht nur in der Finsternis, Gott nur im Bösen. Darum ist die Erhebung des Eigenwillens der Kreatur eine reale. In diesem Eigenwillen lebt etwas, was die moralische Entschließung zwar nicht nötigt, wohl aber reizt, versucht, „sollizitiert", wie auch das Gute sie muß sollizitieren können. Es ist der dunkle Wille oder die „Natur in Gott", die als „alte Natur" ewig zu sich zurückstrebt und dadurch dem Willen zum Licht und zur Offenbarung widerstrebt. In der besonderen Art dieses Widerstrebens wurzelt das Individuum, das Ich, und mit ihm aller Eigenwille, aus dem sich der Universalwille befreit. Und was im Kleinen im Einzelleben stattfindet, kehrt im Großen wieder in der Geschichte. Wie die Natur ein aufwärtsdrängender Prozeß ist, in dem der an sich dunklen Welt schließlich im Menschen das Licht des Bewußtseins aufgeht, so ist die Geschichte ein weiterer Prozeß, in dem die Verfinsterung des Bewußtseins durch das Böse zum göttlichen Ebenbilde und zur Herrschaft des Guten verklärt wird. Ihre Phasen sind die Weltalter, an deren Anfang der Zustand seliger Unentschiedenheit steht, wo weder Gutes noch Böses, also auch keine Freiheit ist. Ihr Endstadium ist das „Reich Gottes" auf Erden, die vollendete Offenbarung; was dazwischen liegt, ist die Entwicklung der Menschheit, das gewaltige Ringen der beiden metaphysischen Urmächte miteinander um ihre richtige Vereinigung. Dieser Gedanke der „Weltalter" ist es, den Schelling jahrelang als zentrale Aufgabe der Philosophie betrachtete und in einem grundlegenden Hauptwerke zur Durchführung bringen wollte, der aber

dennoch in der fortschreitenden inneren Umbildung seiner Gedanken Fragment blieb.

Um das persönliche Moment im Bösen zu charakterisieren und zugleich das Moment der Schuld des Menschen an seiner Tat, seine Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit darzutun, greift Schelling auf die Kantische Lehre vom intelligiblen Charakter zurück. Es genügt nicht zu zeigen, daß das Böse im Menschen schuld sei an der bösen Tat, wenn dieses Böse nicht sein eigenes ist. Hier ist der Punkt, wo die extremen Theorien, Determinismus wie Indeterminismus beide versagen; denn hier handelt es sich um die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit. Solange die letzteren beiden als Widerspruch dastehen, ist das Problem unlösbar. Es muß eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit geben, die jedem äußeren Kausaleinfluß entzogen und aller natürlichen Determination gegenüber frei dasteht. Eine solche Notwendigkeit darf nicht wiederum aus einem allgemeinen Wesen hervorgehen; sie kann ihren Grund lediglich im Wesen dieses bestimmten Menschen haben, also eine streng individuelle sein. Diese individuelle innere Notwendigkeit ist der „intelligible Charakter" des Menschen, sein „Grundwollen", seine Selbstsetzung, die ewige Tat in ihm, die überzeitlich durch alle zeitliche Entwicklung des empirischen Menschen hindurchgeht. Dieses Grundwollen kann als solches nicht bewußt sein, sondern immer nur partial in einzelnen Willensakten ins Bewußtsein treten; nichtsdestoweniger weiß das Bewußtsein sehr wohl um sein Vorhandensein und bezieht alle seine Entschlüsse und Entscheidungen auf dasselbe. Und darin besteht das dunkle, untrügliche Bewußtsein der Freiheit im Menschen. Man kann in diesem Sinne ruhig den Begriff der Prädestination oder des angeborenen Bösen gelten lassen; wichtig ist dabei nur, daß nicht ein Ratschluß Gottes dahintersteckе, durch den jede Freiheit des Individuums vereitelt würde, sondern das Spezifische des intelligiblen Charakters. Daher liegt für Schelling — im Unterschied zu Fichtes Gleichsetzung des Bösen mit der „Trägheit" — der ganze Nachdruck auf der Aktivität des Bösen, genau so sehr wie — im Gegensatz zu Kants Autonomie der allgemeinen praktischen Vernunft — auf der Individualität des intelligiblen Wesens.

Mit dem intelligiblen Charakter ist die Notwendigkeit des Bösen und des Guten gesetzt. Beide sind Mächte, die nicht anders sein können, als sie sind. Freiheit bedeutet kein aequilibrium arbitrii. Der Charakter kann sich zwar als solcher nicht ändern, aber er trägt neben der Be-

stimmung zum Bösen zugleich auch die zum Guten in sich; daher ist der Akt der Abwendung und Umkehr immer möglich. Das Böse ist Gottlosigkeit, Losreißung von Gott, das Gute ist Bindung des Eigenwillens an den göttlichen Willen. Sittlichkeit ist im letzten Grunde nichts anderes als Religiosität.

Damit läßt sich auch das Problem der Theodizee lösen. Gott ist nicht bloße Natur, wie Spinoza meinte, noch auch naturlose Alleinheit, wie Fichte meinte. Er geht in keinem einseitigen Pantheismus auf. Er ist Persönlichkeit. Dazu aber gehört sowohl Natur als Geist. Und da er beides im eminenten Sinne ist, so ist er „höchste Persönlichkeit". Die „Natur in Gott" als Grund und seine explizite Existenz als Selbstoffenbarung machen die beiden notwendigen Momente in ihm aus. Es könne in ihm keine andere als persönliche Notwendigkeit geben, also auch nicht in der Natur und nicht im Menschen. Daher das dem wissenschaftlichen Verstande Unangemessene, ewig Irrationale in aller Natur; und darum ebendasselbe im sittlichen Wesen des Menschen, in seiner Freiheit. Wie Gott reines Leben ist, so auch die Natur; und ebenso auch die geistig-sittliche Welt. Aber während in Gott Persönlichkeit und Freiheit unendlich sind, haben sie im Menschen Beschränktheit. Und diese Beschränktheit fühlt der Mensch als Macht des Bösen, als Ohnmacht der Kreatur, als Hemmung des reinen Lebens in seinem Wesen. Das Böse gehört zum Wesen der Welt, wie der Grund zum Wesen Gottes. Ohne die Trennung der Kräfte keine Selbstoffenbarung in einer realen Welt, kein Bewußtsein, kein Menschentum, keine Persönlichkeit, kein persönlicher Gott. Dennoch — und das ist die tiefsinnige Kehrseite dieser religiösen Mystik — ist das Böse nicht eine isolierte, für sich bestehende Macht, nicht ein vollwertiges Gegenstück des Guten. Wie der christliche Mythos es als Abfall von Gott zu fassen suchte, so faßt es Schelling als einen Mißbrauch des Guten. Es lebt nicht von sich und für sich, sondern nur parasitisch von den Kräften des Guten; es ist deren sekundäre Verkehrung in ihr Gegenteil. Denn alle lebendige Kraft ist im Grunde Kraft zum Guten. Daher ist das Böse keine selbständige Gegenmacht, und der Krieg beider Prinzipien in der Welt ist ein von Anbeginn ungleicher Kampf, die Rebellion der Ohnmacht gegen die Allmacht. Die Kraft, die das Böse dem Guten entreißt, ist eben nicht an sich böse, ist im letzten Wesen dem Guten eigen und ihm nicht entreißbar und muß ihm unfehlbar zuletzt wieder zuströmen. Darum ist in aller Verkehrtheit der vom Bösen ergriffenen Welt dennoch der

Ausgang des Kampfes dem Guten gewiß. Die sittliche Weltordnung im Prozeß der Weltgeschichte ist durch das Wesen des Bösen selbst gewährleistet.

Wie aber reimt sich mit diesem ausgesprochenen Personalismus Gottes der von der Identitätslehre aufgestellte und auch im Ausgang der Freiheitsphilosophie entschieden vertretene Pantheismus? Mit dem Begriff der „Natur in Gott" ist diese Frage keineswegs zu bewältigen; ebensowenig mit jener Koinzidenz der Gegensätze, die noch in der Schrift über „Philosophie und Religion" das letzte Wort behielt. Hier greift Schelling noch einmal auf den Leibnizischen Entwicklungsbegriff zurück, der schon in der Naturphilosophie das Grundmotiv hergab. Doch gibt er ihm jetzt erst die zentrale, über Leibniz hinausgehende Stellung, indem er ihn auf das Wesen Gottes selbst überträgt. Es gibt eine Selbstentwicklung Gottes, eine zwar in der Zeit erscheinende, aber an sich überzeitliche Theogonie. Gott ist im Urzustande, der aller Offenbarung vorausliegt, nur implizite, was er ist. Den Gegensatz hierzu bildet erst die vollendete Selbstoffenbarung, der Vollendungszustand Gottes, das Ende aller Dinge. Zwischen beiden waltet der Prozeß seiner Offenbarung, der identisch ist mit dem Werdeprozeß der Natur und des Geistes. Der Ausgangspunkt steht diesseits aller Gegensätze in voller Ungeschiedenheit und Indifferenz; im Offenbarungsprozeß waltet der Kampf der Gegensätze; im Zielpunkt aber ist Einheit und Harmonie der differenten Gegensätze. Der Urstand der Indifferenz entbehrt aller höheren Formung, also auch des Persönlichkeitscharakters; die gegensatzlose Einheit ist nur All-Eines. Aber sie ist nicht das Ganze. Zu diesem gehört die Entwicklung, die Aktualität, der Streit und die Überwindung der Gegensätze. So ist Gott nur im Vollendungszustande das gegliederte Ganze. Und darin besteht sein Wesen als Persönlichkeit. Pantheismus und Theismus haben als Weltanschauungen beide ihre Berechtigung. Denn beiden entspricht ein realer Wesenszustand Gottes. Aber sie verhalten sich wie die niedere zur höheren Weltansicht. Denn das ganze Wesen Gottes ist nur im Zustande seiner expliziten und aktualen Vollendung.

Das Böse ist dieser Disposition gemäß nur im Prozeß, nur in der Entwicklung, im Übergang; in der Endabsicht schwindet es und wird verklärt in das Gute. Aber man kann hiergegen fragen: warum bedarf es überhaupt des Prozesses, und mit ihm des Bösen? Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Darauf gibt es nur die eine Antwort: „weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben

aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich. Im Sein freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemeinsam ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich." Das Leben Gottes realisiert sich im Weltprozeß. Die Perioden der Schöpfung sind seine Stadien. Mit dem Hervortreten des „schaffenden Wortes" über das finstere Prinzip setzt die Erlösung des „im Grunde verborgenen" Lebens ein, seine Erhebung aus der Potenz zum Aktus. „Über dem Wort geht der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtwelt vereiniget und beide Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet." Gegen diese Einheit setzt dann die Reaktion des Grundes ein, der die anfängliche Dualität behauptet; die wahre Folge der Reaktion ist aber die immer höhere Steigerung und die endliche Scheidung des Guten und Bösen. „Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsternis zur Aktualität erhoben werden, . . . das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstoßen zu werden. Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis als einem von Gott unabhängigen Grunde ins Dasein erhoben wird. Daher die Notwendigkeit der Geburt und des Todes." Und so ergibt sich das Wunderbare: die Ideen Gottes, die er dahingegeben in das Nichtsein, kehren ihm aus diesem wieder zum Leben und zur Existenz. Der „Grund" selbst aber, in dem die Wurzel des Bösen liegt, erweist sich als die Macht, die bewegend und scheidend zur Vollendung emportreibt. Aus der Freiheit des Grundes kommt das Gericht, das Gut und Böse scheidet in der Welt, das dem Nichtsein wiedergibt, was des Nichtseins ist, dem Leben aber, was des Lebens ist. Ist aber das Böse vom Guten geschieden, so hat es aufgehört, Böses zu sein. Sein Wirken in der Welt geht durch die Kraft des Guten, die unbewußt und gemißbraucht in ihm ist. „Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußeren Natur, mit denen es versuchte

zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Anteil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können." Es läuft daher auch in der Vollkommenheit nicht auf eine Wiederherstellung des Bösen hinaus, nicht auf eine Wiederbringung aller Dinge; denn das Böse ist nur böse, wo es in die Wirklichkeit erhoben ist. Auf die Potentialität (das Nichtsein) reduziert, „ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes." Hier ist das Ende der Offenbarung, der Zustand, der zu Unrecht im Anfang gefordert wurde von denen, die gleich mit der Vollendung beginnen, den Prozeß negieren und das Leben Gottes verleugnen wollen; dieses Ende ist „die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität." Das Wort herrscht im Grunde, solange die Dualität währt; durch alle Perioden der Schöpfung geht dieses Verhältnis, bis das Ende einsetzt und die Vollendung. Ist aber die Dualität aufgehoben, ist das Böse durch seine Scheidung vom Guten vernichtet, so tritt das Wort aus dem Grunde hervor und ordnet sich und das Reale dem Geist unter. Der Geist als das göttliche Bewußtsein lebt dann in beiden Prinzipien. Aber auch der Geist ist noch nicht das Höchste; „er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe."

Als was nun war dieses Höchste? Die Frage trifft zusammen mit der anderen: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist, und inwiefern es existiert? „Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen." Beides ist gleich ungereimt. Die Lösung der Frage liegt für Schelling in der Fassung des „einen Wesens", das man hinter aller Zweiheit annimmt, als einer „absoluten Indifferenz". Das heißt aber nicht, daß die Gegensätze darin noch fortbestehen oder vorhanden sind. Dazu müßten sie ja vor dem Einen gewesen sein und sich nun in seine Sphäre hineinerstrecken. Das eine Wesen, um das es sich handelt, ist in jeder Hinsicht vor den Gegensätzen, also auch „vor allem Grund und vor allem Existierenden". Es ist ein Urgrund hinter dem Grunde,

oder vielmehr ein „Ungrund". Man darf auch nicht sagen, es sei die Identität; es ist vielmehr nur die Indifferenz der Gegensätze. In der Identität sind die Gegensätze immer noch gleichgesetzt; in der Indifferenz aber sind sie gar nicht gesetzt. Der Ungrund ist „ein eigenes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben die Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre." Von dem Ungrund also können die beiden Prinzipien (Ideales und Reales, Licht und Finsternis) niemals als Gegensätze prädiziert werden; wohl aber können sie deswegen von ihm „als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich" prädiziert werden. Damit aber ist die Dualität gesetzt. „Im Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde." Das Verhältnis der Indifferenz gegen beide ist ja eben das der Gleichgültigkeit. So bricht denn aus der Indifferenz — was aus der Identität nie geschehen könnte — unmittelbar die Dualität hervor. Also kann das eine Wesen, das zugleich das des Grundes und des Existierenden ist, nur das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund, sein.

Die einzige Form, in welcher der Ungrund den Sinn eines solchen Einheitswesens annimmt, ist also die, daß er „in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist." Dennoch kann sein Wesen sich im Auseinandergehen nicht erschöpfen; es muß in dem Geteilten nur die ewige Tendenz liegen, eins zu werden, wie es im Anfang war. „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen; sondern dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet." Die Liebe ist alles in allem. Sie durchwaltet vom Ungrunde her den Weltprozeß, und wo sie erfüllt ist, da ist der Prozeß vollendet. Wollte man hiergegen einwenden, es wäre nun doch wiederum die Dualität des Guten und Bösen auf ein einziges Prinzip abgeschoben, aus dem

sich doch die Zweiheit niemals ergeben kann, so ist zu antworten, „daß das eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal) ist; ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Prinzipien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind." Hier ist also keine Identität des Guten und Bösen behauptet; denn Gutes und Böses sind weder eine Dualität noch ein ursprünglicher Gegensatz. Dazu müßten sich zwei selbständige Wesen entgegenstehen. „Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich." Das ist eben der Fehler aller dualistischen Systeme, daß sie das Gute und Böse als ursprünglichen Gegensatz verstehen; dann vermag kein nachträglicher Sieg des Guten den Schaden zu heilen, den die Weltschöpfung Gottes verschuldet; dann gibt es keine Rechtfertigung Gottes. Das Böse muß im Laufe der Schöpfung selbst der Vernichtung anheimfallen, es muß von Anbeginn ihr verfallen sein. Anders ist es, wenn das Böse als Derivat eines tieferen Gegensatzes dasteht, wenn die wirkliche Dualität in der Welt nicht die des Guten und Bösen, sondern die von Grund und Wesen ist. Der Grund braucht im Prozeß nicht zu verschwinden; er ist nicht das Böse, sondern nur das an sich dunkle Prinzip. Ein solches aber kann in Licht verklärt werden.

Das Freiheitsproblem, zu dessen Lösung die ganze Untersuchung unternommen wurde, könnte einem fast preisgegeben erscheinen über der Tiefe und Schwere der metaphysischen Fragen, die es heraufbeschworen hat. Aber dem ist nicht so. Die gewonnene Position gibt tatsächlich auch für das Freiheitsproblem einen Ausblick, der an Großartigkeit dem des Theodizeeproblems nicht nachsteht. Freiheit setzte das Böse als aktive (wenn auch nicht ursprüngliche) Macht neben dem Guten voraus, denn sie ist Freiheit zum Guten u n d Bösen. Das Böse wiederum setzte die „Natur in Gott" als den dunklen Grund voraus neben dem idealen Wesen oder der Existenz. Der Mensch nun, um dessen Freiheit allein es sich handelt, rückt dadurch an eine bestimmte Stelle der Weltschöpfung, an die Stelle des zentralen Wesens zwischen Natur und Geist. Sie beide verbindend, in beiden wurzelnd, ist er das einzige freie Wesen, das die offenen Möglichkeiten beider Welten umspannt. Schon die Naturphilosophie lehrte ihn als den Sinn und die Vollendung der Natur verstehen. Aber er ist mehr als das, er ist auch die Erhebung

der Natur über sich hinaus, die Verklärung des dunklen Prinzips in das Licht. Alle Naturwesen als solche haben „ein bloßes Sein im Grunde", sind in bezug auf Gott bloß peripherische Wesen. „Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott auch nur durch den Menschen die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden." Das Mysterium des Menschen ist seine Freiheit. Sie setzt ihn in den Mittelpunkt der Welt, durch sie verbindet er Natur und Geist, Reales und Ideales, Finsternis und Licht. Freiheit besteht nur, wo zwei Reiche aneinanderstoßen, wo zwei Arten der Bestimmung miteinander ringen. Sie ist dann die Macht der höheren und stärkeren über die dunkle niedere. Das Wesen aber, das in der Sphäre der letzteren die erstere vertritt und siegen macht, ist das freie Wesen. Nicht dadurch ist der Mensch frei, daß er Naturwesen ist, aber auch nicht dadurch, daß er geistiges Wesen ist, sondern dadurch, daß er mitten inne steht zwischen beiden, in keinem von beiden aufgehend und doch an beiden teilhabend.

6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

Mit den Anfängen der Religionsphilosophie von 1804 vollzieht sich in Schellings Denken eine langsam fortschreitende Abwendung von seinem in der Identitätsphilosophie dargestellten Ideal eines reinen Vernunftsystems. Der Rationalismus seiner bisherigen Philosopheme erscheint ihm immer mehr in einem bloß negativen Lichte, und immer deutlicher tritt der Gedanke hervor, die volle philosophische Wahrheit müsse anderswo, jenseits der Grenzen menschlicher Vernunft, gesucht werden. Nun hat das religiöse Denken aller Zeiten eben dieses Suchen betrieben und die alleinige Wahrheit über die letzten Fragen des menschlichen Daseins in einer Erfahrung zu finden gemeint, die über alles

Denken und Wissen hinausliegend in einem unmittelbaren Sichdarbieten des letzten Wesens aller Dinge besteht, d. h. in der Offenbarung. Ist nun Offenbarung wirklich das, wofür das gläubige Gemüt sie nimmt, so öffnet sich der Philosophie hier die einzige vorhandene Möglichkeit, jenes letzte Wesen der Dinge positiv zu erfassen, auf welches alle Bemühung der Vernunft wohl auch eindeutig gerichtet ist, dessen Wirklichkeit ihm aber ewig verschlossen bleibt. So gelangt Schelling in der Stille seiner langjährigen Zurückgezogenheit allmählich zu einer Überzeugung, welche die vollkommene Umkehrung und Umwertung seiner früheren Gedankenwelt ist. Die rationale Philosophie, deren Höhepunkt das Identitätssystem war, bedeutet ihm jetzt eine bloß „negative Philosophie", die zwar notwendig ist, aber nicht das letzte Wort behält. Ihre Ergänzung und Vollendung ist erst ihr Gegenstück, die Philosophie der Offenbarung. Erst diese ist wirklich „positive Philosophie". Ihre Urkunden können keine anderen sein als die der positiven Religion. Das Ganze der Philosophie stellt sich somit als Doppelsystem der negativen und positiven Philosophie dar.

Die hohe Bewertung der positiven Religion, die aus dieser Disposition spricht, ist aber für Schelling keineswegs auf das Christentum allein beschränkt. Dieses bedeutet ihm nur die höchste und abschließende religiöse Erscheinung. Offenbarung überhaupt ist aber schlechthin in aller Religion, sowohl in der monotheistischen, als auch in der polytheistischen. Die Geschichte der Religionen ist nichts anderes als die fortschreitende Offenbarung Gottes. Deswegen ist die reiche Mythologie der vorchristlichen Völker nicht etwa ein Produkt freier Phantasie oder leeren Aberglaubens, sondern ein in mannigfachen Erscheinungsformen sich geschichtlich abwandelnder, im Grund einheitlicher Inhalt, derselbe Inhalt, den auch die wahre Religion hat. Es gibt keinen anderen als diesen einen unerschöpflichen Inhalt der Offenbarung allein. Deswegen erwächst nun der „positiven Philosophie" die geschichtliche Aufgabe, auch die mythologischen Ausprägungen des religiösen Bewußtseins in ihrem positiven Gehalt zu würdigen. Nicht um rationalistische, allegorische oder sonstwie orientierte Interpretation des Mythos handelt es sich hier; Mythologeme bedürfen nicht der Deutung, sie sind durch nichts erklärbar als durch sich selbst. Sie sind vielmehr selbst Deutungen jenes einen, mehr oder weniger dunkel geschauten Inhalts; und nur auf ihn dürfen sie bezogen werden. Jede andere Beziehung ist ihrem Wesen äußerlich, ist künstlich, ist von vornherein Mißverständnis. Jede Heran-

tragung fremdartiger Gedanken an den Mythos ist eine Verunstaltung seines eigenen Sinnes. Wie die Naturphilosophie lehrte, daß ein göttliches Alleben sich durch das ganze Universum hinzieht, so die Religionsphilosophie, daß eine göttliche Offenbarung durch alle Naturreligion hindurchgeht und jedes Element der Mythologie an seiner Stelle wahr ist, während „die Wahrheit" als solche nur in der ganzen Entwicklung zutage kommt. So muß sich die Aufgabe der positiven Philosophie weiter teilen in eine „Philosophie der Mythologie" und eine solche der „Offenbarung" im engeren Sinne. Diese beiden Glieder bilden die Hauptabschnitte des großen Vorlesungszyklus, der als Nachlaßwerk von Schellings Altersstandpunkt Zeugnis ablegt.

Dieses Werk macht den groß angelegten Versuch, Glauben und Wissen inhaltlich restlos miteinander zu vereinigen. Es geht dazu von der doppelten standpunktlichen Voraussetzung aus, daß einerseits die geoffenbarte Religion des Christentums, wie die Schriften des Neuen Testaments sie enthalten, der reine Ausdruck der religiösen Urtatsache ist, die in der Menschwerdung Christi die Form der geschichtlichen Tatsache angenommen hat; und daß andererseits die wissenschaftliche Wahrheit der Vernunft auf dem Wege ihrer Forschung zu Resultaten führt, die in eben dieser geoffenbarten Religion die Lösungen ihrer letzten Rätselfragen finden. Was die letztere Voraussetzung anbelangt, so hat bereits die Freiheitsphilosophie, deren Grundmotiv ja ein religiöses ist, auf sie hingelenkt, wenn auch der Kern des Christentums, das Erlösungswerk, hier noch fast ganz außer Betracht blieb. Die erstere Voraussetzung dagegen bedeutet einen offenbaren Bruch mit Schellings eigenen früheren Anschauungen. In seinen ersten religionsgeschichtlichen Versuchen, die er noch auf dem Tübinger Stift machte, trat er entschieden für eine historisch-kritische Methode der Bibelauslegung ein, und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1802/3) wies er der theologischen Wissenschaft in diesem Sinne die Wege. Seit jenen Anregungen waren Jahrzehnte vergangen. Die Wissenschaft der Bibelkritik war entstanden und ins Zentrum des theologischen Interesses gerückt; und der führende Kopf der neuen Richtung, D. F. Strauß, hatte sich auf eben jene Anregungen des jungen Schelling berufen können. Nun stand der alternde Schelling alledem fremd, verneinend, ja geringschätzig wegwerfend gegenüber. Die Folge war, daß seine Philosophie der Offenbarung, die einst von vielen so sehnlich erwartet worden war, als sie veröffentlicht wurde, ohne jede Wirkung blieb. Sie kam über

ein Menschenalter zu spät, war antiquiert, noch ehe sie hatte wirken können. —

Die negative und positive Philosophie, Vernunft und Offenbarung, haben denselben Inhalt. Aber die erstere zeigt an ihm nur die notwendigen Formen des Seins, das allgemeine „Was", die Essenz auf, die letztere dagegen seine Wirklichkeit, das „daß", die Existenz. Jene betrifft die negative conditio sine qua non, diese den positiven Schöpfungsakt. Oder leibnizisch gesprochen: jene gibt rational durchschaubar die Möglichkeit, diese unter Verzicht auf die Rationalität den zureichenden Grund, der ein Prinzip der Konvenienz ist.

Das Thema der rationalen Philosophie ist die Potenzenlehre. Sie bewegt sich im Dreischritt der Dialektik. Die drei Urpotenzen verhalten sich zueinander als negative, positive und positiv-negative (—A, +A, ±A), als Seinkönnen, Seinmüssen und Seinsollen, oder als Möglichkeit, Notwendigkeit und Zweck. In Anknüpfung an platonische Formulierungen bezeichnet sie Schelling als unbestimmtes, bestimmtes und sich selbst bestimmendes Sein; mit Aristoteles nennt er sie causa materialis, causa efficiens und causa finalis; mit Hegel — Insichsein, Außersichsein und Beisichsein (das seiner selbst Mächtige).

Diese Potenzen sind es, die Schelling in aller rationalen, wie in aller mythologischen und geoffenbarten Erkenntnis wiederfindet. Es gibt aber eine Einheit, die ihnen übergeordnet ist. Aristoteles hat sie in seinem τί ἦν εἶναι oder dem Eidos, Platon in der Idee oder dem Logos erschaut. Sie liegt vor allem Auseinanderfall der Potenzen, bleibt aber dem endlichen Geist verborgen. Dennoch macht gerade sie das Wesen des Geistes überhaupt aus, sofern dieser die absolute Selbstsetzung, die „Tathandlung" Fichtes, ist. Und darin ist der Geist Gott gleich. Seine Entzweiung mit Gott beruht nicht auf der Gleichsetzung mit ihm, sondern auf der Entgegenstellung gegen ihn, dem Sündenfall. Der Prometheusmythos zeigt diesen Abfall als Ursprung der Gegengöttlichkeit. Das Ziel des Prozesses, der hier anhebt, ist die Aufhebung eben dieser Entzweiung. Das Ich des Menschen faßt sich als Selbstzweck auf. Das ist seine Urtäuschung. Der Sinn im Stufengang der Dinge ist vielmehr die Gattung, die als intelligible Ordnung der Dinge die Unterordnung des Individuums unter ihr allgemeines Gesetz verlangt. Im Staat wird dieses Gesetz zur wirklichen Macht und tritt jener Tat der Losreißung entgegen. In ihm sieht sich der Mensch wieder einbezogen in die überpersönliche, geschichtlich waltende Vernunft, die er

als Individualwille negiert hat. Der Staat ist daher nicht Produkt eines nachträglichen Vertrages, wie Rousseau will, sondern die den Individuen vorausgehende Form der intelligiblen Ordnung selbst. Dasselbe gilt von der Gesellschaft, der Tugend, der Moralität überhaupt. Die Philosophie der Geschichte verfolgt diesen Gedanken durch die zeitlichen Phasen seiner realen Entwicklung.

Aber der Staat ist so wenig Selbstzweck wie das einzelne Ich. Er ist nur die notwendige Form der geistigen Einheit, die das Ich über sich selbst hinaushebt. Das Ich sucht in ihm seinen Weg zu Gott. Es sucht diesen selben Weg in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Religion. Das Höchste, was die Vernunft auf diesen Wegen erreicht, ist die Selbstverneinung des Ich in seiner Unterordnung unter den Willen Gottes, in der Einsicht, daß Gott als der Supramundane das höchste Gut, Ziel und Sinn des Lebens ist. Die Einheit, die er ist, liegt jenseits der Potenzen. Die Vernunft führt in ihrer Selbstüberwindung zur Umkehr, zur Abwendung von den beschränkten Seinsformen. Sie richtet die Sehnsucht und Liebe des persönlichen Ich auf die Persönlichkeit, die alles in allem ist. Diese Sehnsucht und Liebe ist nicht abstraktes Gesetz, gilt auch nicht einem solchen. Das Gesetz kann nur Dinge an Dinge binden, lieben kann nur die Persönlichkeit eine Persönlichkeit. Die positive „philosophische Religion", auf die alle Vernunftwissenschaft hinweist, ist die Religion des persönlichen Gottes, jener wahre Monotheismus, der allem religiösen Bewußtsein, auch dem sich selbst nicht durchschauenden und mythologisch gebundenen, vorschwebt.

Die Basis für eine Philosophie der Mythologie ist hiermit gewonnen. Diese geht nun von der Voraussetzung aus, daß die Urform aller Religion der Monotheismus ist. Aber der wahre Monotheismus schließt die Vielheit der Personen in Gott nicht aus. Da alles Seiende seine Offenbarung ist, müssen die drei Urpotenzen des Seienden in ihm enthalten sein. Auf dieser Notwendigkeit beruht die Idee der Trinität, die Schelling keineswegs im Christentum allein erblickt, sondern ebenso in der indischen „Trimurti", sowie in zahlreichen mythologischen Urmotiven anderer Völker. Auf ihr beruht aber auch die Möglichkeit alles Polytheismus, insofern dieser nicht erdachtes und erklügeltes Menschenwerk, sondern auch eine Form ewiger religiöser Wahrheit ist. Wenn Gott im Weltlauf unmittelbar erschiene, wie er ist, so gäbe es nicht nur keine religiöse Mannigfaltigkeit, sondern überhaupt keine von ihm ver-

schiedene Welt. Die Möglichkeit einer solchen beruht schon durchaus „auf einer göttlichen Verstellungskunst". Gott ist „ein wunderlicher Gott", seine Wege sind nicht die der Menschenvernunft. Er erscheint in der Spannung der Potenzen, die sich in der Welt gegeneinander verkehren. Dennoch ist die Verkehrung seine Offenbarung, wenn auch nicht die Offenbarung seiner ganzen Wahrheit. Die Geschichte der Religionen ist, wie alle Weltgeschichte, voll dieser Spannung und Verkehrung. Aber auch dort, wo die Einheit in der Vielheit verkannt wird, wie in der polytheistischen Mythologie, da ist es doch nichtsdestoweniger dieselbe Reihe der göttlichen Potenzen, die dem religiösen Bewußtsein erscheint, und deren aufsteigende Bewußtwerdung und vielspältige Deutung den realen theogonischen Prozeß ausmacht.

Schelling sucht nun gemäß diesem Programm das Grundverhältnis der drei Potenzen in den Mythologien der antiken Völker nachzuweisen, so in der ägyptischen Götterfolge von Typhon, Osiris und Horos, in der persischen von Ahriman, Ormuzd und Mithras, in der indischen von Brahma, Schiwa und Wischnu. Am ergiebigsten erweist sich für diesen Gedanken die griechische Mythologie mit ihrer Folge von Göttergeschlechtern. Das größte Interesse aber wendet Schelling den Mysterien zu, deren ewiges Thema der Kampf der höheren Gottheit gegen die niedere, ihr zeitweises Unterliegen, Leiden und Sterben in diesem Kampf, sowie ihr endliches Überwinden und Auferstehen ist. Osiris, Mithras und Dionysos sind Abwandlungen desselben Motivs. Am tiefsten glaubt Schelling es in den Eleusinischen Mysterien zu fassen. Hier erscheint Dionysos in dreifacher Gestalt: als Zagreus, als Bakchos und als Jakchos. Als ersterer ist er der unterweltliche Hades, der Persephone raubt und den Zorn der Demeter heraufbeschwört; als Bakchos ist er der Sohn des Zeus und der Semele, der Herrscher der Oberwelt; als Jakchos aber ist er der Sohn der Demeter, der Befreier und Herrscher der Zukunft. In der weiblichen Gottheit Demeter, die in ihrem Schoße den Zukünftigen trägt, ist etwas, das noch dem alten Gotte zugehört, ihr Kind Persephone, das dieser ihr deswegen raubt. Die Versöhnung der Demeter ist daher das Grundthema der Mysterien. Sie vollzieht sich in der Geburt des Jakchos. Im „Fall" der Persephone sieht Schelling den Sündenfall des Menschen, den Urzufall, der in voller Freiheit und doch als unabwendbares Geschick geschieht. Die Macht der Freiheit ruft den gerechten Unwillen, die Nemesis, hervor; die Macht selbst ist es, die den Freien betört und

verblendet, und in der Urtäuschung (Apate) dieser Verblendung entsteht ihm das verschuldete Unglück. Den weiteren Inhalt der Mysterien bilden die Leiden des Gottes unter dem Fluche des selbstbeschworenen Geschicks, sein Tod, sein Fortleben und seine Wiederkunft in verjüngter, höherer Form. Auch Persephone ersteht wieder als Kore. Im wiederkehrenden Dionysos liegt das doppelte Mysterium der Unsterblichkeit und der Religion der Zukunft. Beide hängen gerade an demjenigen Motiv, welche das dunkelste und scheinbar verworrenste in den Mysterien ist: daran, daß die drei Gestalten oder Personen des Gottes, die einander sukzessiv folgen, denselben Namen tragen und im Grunde tatsächlich eine und dieselbe Gottheit sind. Die Überwindung des Übels kann nur aus derselben Quelle der Macht kommen, aus der auch der Abfall geschah.

Mythologie ist unvollkommene, bruchstückhafte, verschleierte Offenbarung. Das Christentum ist die „Wahrheit des Heidentums", die reine Offenbarung. Die Philosophie der Offenbarung ist daher Philosophie des Christentums. Und wie in der Philosophie der Mythologie die zentrale Stellung den mythischen Gottheiten zukam, in denen die Überwindung des Bösen durch das Gute sich vollzieht, so kommt sie in der Philosophie der Offenbarung einzig der Person Christi als dem Mittler und Erlöser zu. Ihr wesentliches und nahezu einziges Thema ist daher die Christologie, zu der die Satanologie nur einen Anhang im Sinne des Theodizeeproblems bildet. Aber ähnlich, wie in dem einen Gott die Dreiheit der Potenzen wiederkehrt, von denen nur die eine dem „Sohne" entspricht, so kehrt im Sohn noch einmal die Dreiheit wieder. Sein ewiges Wesen ist das eines überzeitlichen Prinzips, seine Erscheinungsform die einer historischen Persönlichkeit. Demnach unterscheidet Schelling in ihm die göttliche Präexistenz in Gott, die außergöttliche Persönlichkeit und seine Menschwerdung in der sichtbaren Welt. Dem sollen die Auffassungen der drei Evangelien des Markus, Lukas und Johannes entsprechen, von denen Schelling das erstere dem Petrus, das zweite aber dem Paulus zuschreiben zu dürfen meint. Der Schwerpunkt der Christologie liegt indessen für ihn in der Johanneischen Auffassung, in der Lehre von der Präexistenz Christi als vorweltlicher und göttlicher Person, wie der Prolog des vierten Evangeliums sie in wenigen wuchtigen Sätzen niedergelegt hat. Das Mysterium Jesu ist das Mysterium aller Religion. Darin, daß das Wort, das im Anfang eines ist mit Gott, aus ihm heraustritt und Fleisch wird, zeigt

sich sein wahres Wesen, dessen Sinn das Erlösungswerk ist, das einzig mögliche Gegenstück zum Sündenfall. Seine Tat der Hingebung und des Opfers ist frei, wie auch die Sünde des Menschen frei ist. Er verschmäht die Herrlichkeit Gottes, die ihm von Natur eigen ist; er hält es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, und nichtsdestoweniger demütigt er sich im Gehorsam als Mensch und wird dadurch fähig der Stellvertretung im Leiden, Sterben und in der Überwindung.

Der Sinn des Erlösungswerkes führt auf das Problem des Bösen zurück, dessen grundsätzliche Auffassung von 1809 in der Philosophie der Offenbarung als Satanologie wiederkehrt. Der Satan ist weder ein Geschöpf Gottes noch ein ihm gleichgestelltes Urprinzip, sondern ein „gewordenes Prinzip", das die Schöpfung schon voraussetzt, weil es lediglich im Widerstande gegen sie besteht. In ihm erscheint die erste Potenz, das unbestimmte Sein, die schrankenlose Möglichkeit von ihrer negativen Kehrseite, als Nichtsein, als negierendes Prinzip. Daher seine Weltfeindlichkeit, sein Charakter als Vater der Lüge und Täuschung. In seiner „Macht" waltet inmitten der Schöpfung, als der zweiten Potenz, etwas vom Wesen der ersten Potenz, das vielmehr in ihr überwunden sein sollte. Daher die hinabziehende, tardierendere Gewalt des Bösen. Diese Gewalt ist, wie schon die Schrift von der menschlichen Freiheit lehrte, nicht selbständige Macht, sondern entwendete Macht des Guten. Dem Guten kann daher der endliche Sieg nicht entgehen. Der Satan ist nur dem Wollen nach das Prinzip des Bösen, nicht dem wirklichen Tun nach. Das Böse als solches kann niemand schaffen, auch der Satan nicht, die gestohlene Macht hat ihr Eigengesetz. Als Stifter der Unstimmigkeit und des Widerspruchs ist der Satan nichtsdestoweniger mit tätig an der Schaffung des Guten; er ist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip der Unrast, das den Prozeß der Menschheitsgeschichte nicht einschlafen läßt. Indem er der Feind der Schöpfung ist, ist er nichtsdestoweniger das Werkzeug der Schöpfung. Und „das ist die philosophische Idee des Satans": er kann nicht umhin, das Gute zu schaffen, indem er das Böse will. Und sofern er rastlos das Böse zu schaffen trachtet, erscheint sein Schaffen als die bittere, unfreiwillige Ironie, als die Tragikomik dessen, der seinem ganzen Wesen nach nicht sowohl Verführer und Betrüger des Menschen, als vielmehr der ewig fruchtlos sich Abmühende, der sich selbst Verführende und Betrügende ist.

So steht der Satan als sekundäres und negatives Weltprinzip

dem Logos als dem primären und positiven Prinzip gegenüber. In dieser Feindschaft ist er von Anbeginn der Unterlegene. Er kann jenen wohl in die Ferse stechen, aber nicht hindern, daß jener ihm den Kopf zertrete. Das Erlösungswerk Jesu aber ist notwendig ein Werk des Leidens und Sterbens, weil der Satan eine reale Macht in der Welt ist. Die Versöhnung Gottes ist nur möglich durch das Herabsteigen des Logos aus seiner Höhe, sein Untertauchen in die Verdammnis des Fleisches und sein Überwinden. Leiden und Sterben Christi sind nicht das, wofür ein konsequenter Rationalismus in seinem Versagen gegenüber dem Mysterium sie halten muß, nicht ein Akt göttlicher Ungerechtigkeit und Unmacht. Denn er und der Vater sind eins, der Satan aber ist seiner Schöpfung immanent als gewordenes Prinzip. Die Erlösung der Welt von ihm ist ihre zweite Schöpfung, ihre Umschöpfung. Der Logos, nach dem sie geschaffen ist, muß in ihr sterben und zugrunde gehen, um in ihr neu erstehen zu können.

IV. Abschnitt.

Die Philosophie der Romantiker.

1. Romantisches Leben und Denken.

Was eigentlich Romantik ist, was ihre Bahnbrecher in Dichtung und Philosophie gewollt, und was diesem ihrem Wollen als letztes geschautes und gefühltes Motiv zugrunde liegt — man hat es vielfach zu definieren gesucht, aber alle Definition ist hier ein fragwürdiges Beginnen. Es ist kein Dogma und kein Prinzip, kein Ziel und keine Aufgabe, nichts was in einem umrissenen Gedanken Platz hätte oder in einem System von Begriffen. Romantik rein als solche ist nichts weniger als Philosophie: näher steht ihr die Dichtung. Dichter sind ihre reinsten Vertreter; und die Philosophen, die in ihren Spuren gehen, wie Schelling und Schleiermacher, sprechen von dem, was jene meinen, immer nur einen Bruchteil aus. Dieser Bruchteil ist bedeutsam genug, aber er ist so wenig das Ganze, als ein Gedankenbau das Ganze einer Lebenseinstellung, einer Weltauffassung sein kann, die im Grunde Weltgefühl ist und eine ganze Gefühlswelt einschließt. Aller Gedanke ist reflektiert; hier aber ist ein Unreflektiertes gemeint. Wie reflektiert uns manchmal

die Gedankengänge der Romantiker erscheinen mögen, diese Reflexion ist nur das unvollkommene Mittel des Ausdrucks, um das sie sich mühen; der Inhalt, den es auszudrücken gilt, ist ein ganz schlichter, unmittelbarer, aber eben in dieser Unmittelbarkeit nicht transponierbar, ein Lebensgefühl eigenster Art, das man nur haben oder nicht haben, aber nicht vermitteln oder sich vermitteln lassen kann. Der Dichter kann es anklingen lassen in dem, der es irgendwie schon in sich trägt, der also schon teil hat an seiner eigenen Grundstimmung; der Philosoph kann den Gedankenbau Linie um Linie zum System fügen, das dieser Grundstimmung entspricht. Aber beide können nicht sie selbst eigentlich fassen und geben, wie man einen geistig-objektiven Besitz fassen und geben kann. Alle Verständigung zwischen Seele und Seele gleicht hier der zwischen den Eingeweihten eines Mysteriums, und jedes Wort ist dem nichtgeweihten Ohre tot.

Die Romantik ist eine Lebensstimmung eigener Art. Und darin liegt die Unmöglichkeit, ihr Wesen begrifflich zu bestimmen. Aber sie ist weit entfernt, in der Gefühlsstimmung aufzugehen. Sie kennt wohl den Taumel im Bewußtsein des Unbegreiflichen, aber das ist nur eine Schwächeerscheinung des Einzelnen, die Ohnmacht des Bewußtseins vor der Größe der Sache, die ihm vorschwebt. Hinter allen Stimmungswerten, wie sie uns romantische Dichtung vermittelt, leuchtet ein inhaltliches Etwas durch, ein neuer Sinn und Gehalt des Lebens, ja ein Leben selbst in neuem Sinne. Irgendwie verborgen in der Tiefe des eigenen Wesens, und unmittelbar erschaubar in ihm, schwebt dem Romantiker die Lösung der ewigen Welträtsel vor. Hier ist der Punkt, um den sich ihm alles dreht, hier ist die Wurzel des Seins, hier aber auch die Wurzel alles Wertvollen. Nicht fremd steht der Innenwelt des Menschenherzens die äußere Natur gegenüber. Ein neuer Sinn der Wahrheit leuchtet auf im ahnenden Wiedererkennen des eigenen Wesens in den Gebilden der kosmischen Mannigfaltigkeit. Ein neuer Sinn des Schönen und eine neue Aufgabe der Kunst blitzt auf in diesem Transparentwerden des Natürlichen. Eine Ironie und ein Versteckspiel ist die Endlichkeit der Dinge, eine Selbstverkennung und ein Selbstbetrug die Gebanntheit des Menschenblicks in diese Endlichkeit. Nicht jenseits des Endlichen, sondern mitten in ihm steht überall in unmittelbarer Nähe, und dennoch ewig ungreifbar, das Unendliche. Des Künstlers Tat ist, es lichtvoll im Endlichen erscheinen zu machen. Sein ist der Zauberstab, der den verborgenen Geist weckt.

Auch die sittlichen Werte und Ziele verschieben sich dem Romantiker. Das Ich des einzelnen gilt ihm so wenig in seine gegebenen Grenzen gebannt, als seiner Bestimmung nach in den Aufgaben der Gemeinschaft aufgehend. Es hat seine eigene ewige Wahrheit, die es erfüllen soll, es trägt seine Welt, seine Bestimmung in sich. Nicht ein blinder egoistischer Individualismus diktiert diesen Gedanken, sondern das lebendige Gefühl für den Eigenwert der menschlichen Individualität, für die Einzigkeit und Unwiederbringlichkeit des Augenblicks, ja des ganzen Menschenlebens. Es gehört Mut dazu, sich selbst zu leben, wahrhaft, ohne Maske und Lüge — nicht zuchtlos, sondern in der Zucht des wirklichen eigenen Wesens — und der Romantiker will diesen Mut finden. Die Pflege des Umgangs und der Geselligkeit mit ihren tausendfachen unwägbaren Augenblickswerten ist ihm eine gleich ernste Aufgabe wie das aufopfernde Ringen um Zukunftsziele. Geistige Arbeit, Wirken, Schaffen ist hier wie dort. Und das Gute ist nicht immer das Ferne, Unerreichte.

Und nicht an letzter Stelle ist es das religiöse Leben, das den Romantikern neu erwacht. Mag auch der Geist der Kritik, ja des Spottes in ihrem Kreise zu Hause sein, die Wahrheit ihrer Grundstimmung liegt nicht in ihm. Ein echtes, wahrhaft erlebtes Welt- und Lebensgefühl ist schon an sich religiös, in welcherlei Formen es sich auch bewußt werden mag. Die Romantik ist der Mystik im tiefsten Wesen verwandt, sie ist die natürliche Gegnerin der Aufklärung. Der Ideenlosigkeit des flachen Rationalismus, der Entgeisterung der Welt durch den „gesunden Menschenverstand" tritt sie begeistert und begeisternd entgegen; ihr Leben ist ganz und gar das der Idee. Und hier ist der Punkt, in dem sie aufs engste mit der philosophischen Bewegung des deutschen Idealismus zusammenhängt. Was diese in der Spekulation und im gedanklichen System verfolgt, das sucht die Romantik direkt im Leben. Das Verständliche, Begreifliche, Nützliche, Praktische ist ihr das Unwirkliche, Wesenlose. Nur im Leben der Idee ist die wahre, die vom herrschenden Utilismus verkannte und verleugnete Wirklichkeit. Der Spott findet ein anderes Objekt, die verkleinerte Welt des „gesunden Menschenverstandes". Er tritt in den Dienst der Idee. Die Ironie des sich auf sich selbst besinnenden Geistes richtet sich nicht mehr gegen Gott, sondern gegen die Lächerlichkeit einer entgötterten und entgeisterten Welt. Je tiefer die Romantik ihr eigenes Wesen verstehen lernt, um so erhabener dünkt es sie, um so bestimmter begreift sie sich selbst als Religion. Diese

Seite des romantischen Geistes ist es, die in Fichte lebendig ist um die Zeit der inneren Umbildung seiner Wissenschaftslehre; aus ihr ist die vernichtende Kritik der Aufklärung in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" geboren. Sie ist noch lebendiger in Schelling, und zwar in denselben denkwürdigen Jahren der Hochflut des philosophischen Schaffens, den ersten des neuanbrechenden Jahrhunderts. Und am mächtigsten wirkt sie sich, wenn auch in sehr verschiedener Weise, in Schleiermacher und Hegel aus.

Es darf fraglich erscheinen, ob der Geist der Romantik in irgendeinem seiner berufenen und erklärten Vertreter, oder gar in einem bestimmten ihrer Lebenswerke, seine adäquate Ausprägung gefunden habe. Einen Dichter ersten Ranges hat dieser Geist nicht gefunden. Es fehlt überhaupt im engeren Kreise der Romantiker der überragende Geist, der beherrschend und wegweisend der neuen Sache die neue Form geprägt hätte. Deutlich tragen die Schöpfungen eines Fr. Schlegel, Hölderlin, Novalis den Stempel größeren Wollens, das in ihnen nicht ganz aufzugehen vermochte. Und diese deutliche Inadäquatheit ist es noch gerade, was uns in ihren Dichtungen dem eigentlichen Geist der Sache am nächsten bringt. Auch der heutige Leser muß jenen Dichtern die Kongenialität der inneren Einstellung bereits entgegenbringen, wenn er sie im Sinne ihres wirklichen Wollens und Wesens nehmen will. Sie ihrerseits führen ihn immer nur bis an die Schwelle des Heiligtums, eintreten muß er selbst. Die Dichtung versagte vor dem Eigentlichen, Unsagbaren, vor dem, was gerade ihren wahren Gegenstand ausmachte und was allein die Berechtigung ihrer Eigenart hätte beweisen können. Für den geschichtlich Rückschauenden freilich erweist sie gerade durch dieses Versagen besser als durch jedes mögliche Gelingen das Vorhandensein und die Größe des Erstrebten.

Und die Philosophie? Im Kreise der Romantiker war in seiner Art jeder Einzelne Philosoph. Jeder gab seinen Anschauungen irgendwie eine mehr oder weniger begrifflich geprägte Form. Aber diese Versuche, die jeder auf eigene Faust macht, haben etwas Unscharfes, Dilettantisches, das weder vor den großen philosophischen Zeitfragen und deren berufenen und geschulten Bearbeitern bestehen konnte, noch auch an die wahre spekulative Größe dessen heranreichte, was im Wesen klar geschaut, in der Form aber nur dunkel geahnt ihnen selbst vor Augen stand. Man kann sich nicht verhehlen, daß die philosophischen Versuche der Romantiker bei aller Genialität letzten Endes doch Verkleinerungen ihrer eigenen

Ideen sind. In kühnen Bildern, Gleichnissen oder gewagten Aphorismen blitzt gelegentlich etwas vom wahren Gehalt dieser Ideen hindurch. Aber dieses Durchblitzen geschieht immer schon an der Grenzscheide von Philosophie und Dichtung. Auf dieser Grenzscheide bewegen sich mit Vorliebe die Romantiker — nicht immer zum Vorteil der beiden Gebiete. So ist es zu verstehen, daß ihnen schließlich Philosophie und Dichtung überhaupt in eins verfließen, ja daß ihnen die Philosophie symbolisch verschwommen, die Dichtung aber gedanklich-metaphysisch überlastet wird.

Anders freilich ist es mit den eigentlichen Philosophen. Von ihnen stehen Schelling und Schleiermacher dem Romantikerkreise am nächsten. Beide empfangen von hier nicht nur die nachhaltigsten Anregungen, sondern nehmen auch ganze Partien der romantischen Ideenwelt in ihre Systeme auf. Vom späteren Fichte und von Hegel darf bei aller Distanz gegen den engeren Kreis in gewissen Grenzen das gleiche gelten. Aber diese Philosophen sind nichtsdestoweniger weit entfernt, schlechthin Romantiker zu sein. Die Philosophie folgt in ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange noch anderen Gesetzen als denen des kühn vorwärtsstürmenden Zeitgeistes. Sie hat zu tragen an Traditionen eigener Art, hat sich mit gedanklichen Schöpfungen ganz anderer Schwere und anderen Problemgehalts auseinanderzusetzen. Die großen Idealisten ringen alle, jeder in seiner Weise, mit Kant und mit den großen Systemen der Vorzeit. Die Romantik ist ihnen nur ein Bruchteil ihrer Gedankenwelt, wenn auch ein wesentlicher Bruchteil. Als eigentliche Philosophen der Romantik dürfen sie nur mit Vorbehalt gelten. Am ehesten sind es noch der frühe Schelling und Schleiermacher, und beide auch nur in beschränktem Maße. Und Hegel, in dessen Philosophie des Geistes gewisse Tiefen der Romantik vielleicht ihre größte gedankliche Ausprägung finden, wächst in seinem Systeme weit über sie hinaus. Er ist der Sprecher einer allgemeineren, größeren Menschlichkeit. Zugleich freilich entgleitet seiner Hand mancher der feinen, von den Romantikern gesponnenen Fäden. Er ist eben ganz Philosoph. Die Romantik aber ist im Grunde nicht Philosophie.

2. Der Vorläufer der Romantik.

Der eigentlichen Romantik weit voraus, ein Kind der Aufklärung und doch bereits ihr Gegner in allen entscheidenden Punkten, lebte und wirkte Franz Hemsterhuis in Holland, ein Geist von neuem Schlage

und Bahnbrecher neuer Ideen, ein heute vergessener, stiller Denker mit feinsinniger, ahnungsvoller Seele. Er ist Zeitgenosse Kants, seine in französischer Sprache geschriebenen Dialoge und Briefe erschienen in den 70er und 80er Jahren. Sein philosophisch geschultes Denken wurzelt in der Antike, vor allem in Platon; seine Dialoge spielen in Athen und sind den Platonischen nachgebildet bis in die Figur des Sokrates, ja die der Mantineerin Diotima, hinein. Herder und Jakobi hegten die tiefste Bewunderung für diese Schriften, und Jakobi übersetzte einige von ihnen ins Deutsche. Beide standen sichtlich unter ihrem Einfluß, ohne jedoch ihren philosophischen Gehalt zu erschöpfen. Größer und viel bedeutsamer wurde ihre Wirkung auf die Romantiker. Was diese wollten und suchten, fanden sie hier gleichsam seherisch vorgebildet, dazu in einer Form, die ihrem eigenen Formgefühl entsprach: in unbegrifflicher, gleichnishafter, andeutender, leise schwingender, nie alles bis zum Letzten aussprechender Lebendigkeit der Rede und Gegenrede. Insbesondere gilt das von den Dialogen: Sophyle ou de la philosophie 1778, Aristée ou de la divinité 1779, Alexis ou de l'âge d'or 1787, Simon ou des facultés del'âme. Für eine Würdigung des Philosophischen in der Romantik ist es unumgänglich, dem Geist dieser Schriften einige Beachtung zu schenken.

Hemsterhuis ist im Grunde Mystiker. Sein Welterleben ist ein religiöses. Die Individuation der Dinge ist nicht das Letzte, durch ihre Mannigfaltigkeit hindurch geht ein Band, eine Einheit, eine Ordnung und Harmonie; diese ist der wahre Gegenstand des Welterfassens, in ihr durchschauen wir das Göttliche im Universum. Wohl verknüpft sich ihm dieser Gedanke mit dem Humanitätsideal der Aufklärung, dem Gedanken der Brüderlichkeit und allgemeinen Menschenliebe, und Venus Urania muß von ihrem Thron steigen, um diesem Ideal das Wort zu reden. Aber das ist nur ein Ausgangspunkt. Die Einheit ist primär, die Liebe nur ein Zurückfinden zu ihr. Alle endlichen Dinge und alle beseelten Wesen tragen ihr Sein in sich. Nicht ihre Qualität macht ihr Wesen, sondern ihr Wesen macht ihre Qualität. Alle Einzelbestimmtheit quillt aus einem tieferen Born, alle Isoliertheit und Individualisiertheit wurzelt in dem großen Zusammenhang des Ganzen. Es hat kein Fürsichsein; das Fragmentarische ist Schein. An sich ist nur das All, die Ordnung, die Harmonie, und in ihr leben heißt sein wahres Wesen leben. Alle Dinge, die sind, haben gemeinsam diese „Kraft zu sein", diese primäre Beschaffenheit des Wesens; „folglich alle koexistierenden Dinge können die schönste Ordnung zuwege bringen

für ein Sein, welches ebenso vollkommen die Wesenheiten der Dinge erkennt, an denen wir nur Figur und Farbe wahrnehmen". Ordnung ist das gemeinsame, qualitätenverleihende Wesen; nicht sie erbaut sich aus dem Einzelnen, sondern das Einzelne entsteht in ihr und durch sie. Ordnung ist „die Disposition der Teile, welche ein determiniertes Ganzes bilden". Im begrenzten Ausschnitt kann der Geist allemal nur begrenzte Ordnung und Harmonie finden. Anders im Universum als solchem. Dieses ist „total unendlich determiniert, ein absolutes All", ein Werk allmächtiger Energie; „es existiert durch sich selbst, ist zusammengesetzt aus Teilen, die es nicht durch ihre Qualitäten ausmachen, sondern durch ihre inneren Wesenheiten". Darum ist jede Unordnung im Universum unmöglich. Aber man kann diese Ordnung nicht wahrnehmen, wie man Dinge und Qualitäten wahrnimmt. Man kann daher auch nicht, wie die Theodizee aller Zeiten tut, Gott rechtfertigen durch Hinweis auf diese Ordnung, sondern nur umgekehrt die Ordnung durch ein unmittelbares Gottesbewußtsein.

Die Natur geht nicht auf in Materialität. Nicht erst die geistige Welt ist immateriell, sondern schon das Wesen der materiellen Welt. Das Universum ist ein Lebendiges, und sein Leben ist ein seelisches. Einheit, Ordnung und Harmonie wurzeln in der Weltseele. Es gibt ein ewiges Verlangen, die Welt in ihrer Einheit und Lebendigkeit zu erleben, ihrer in ihrem Wert und Sinn teilhaftig zu werden, eine Sehnsucht, die ihre Wünsche bis zum Einswerden mit dem Urwesen erhebt. Dieses Verlangen ist nicht utopisch. Als seelische Wesen sind wir eben der lebendigen Einheit verwandt. Und es gibt ein Vermögen im Menschen, sich ihrer zu bemächtigen, der Verwandtschaft innezuwerden. „Es scheint mir, Aristée, wenn der Mensch einmal, sei es durch seine Arbeit oder durch die Vorzüge seiner Natur, zur Höhe einer vollkommenen Harmonie derjenigen Fähigkeiten gelangt ist, die wir an ihm kennen, so beginnen andere Fähigkeiten, die bisher unbekannt waren, sich zu entwickeln und seine Wesensgleichheit mit Gott zu steigern, so daß ein Schatten der göttlichen Allmacht sich in ihm zu offenbaren scheint."

Bis hierher zeigt die Mystik Hemsterhuis' keine wesentlich neuen Züge gegenüber älteren Formen der Mystik. Daß die Welt mehr ist als Materie, mochte der naturalistischen Aufklärung gegenüber wohl des besonderen Nachweises und Einschärfens wert sein. Neu ist dieser Gedanke nicht. Ebensowenig erhebt sich die These, daß es ein unmittelbar geistiges Erfassen des Geistigen gibt, über das altbekannte Gemeingut der Philosophie. Anders aber wird der Eindruck dieser Lehre, wenn man dem Gedanken der facultés de l'âme näher nachgeht, wenn man versteht, als was hier die geistige Welt, und wie überhaupt sie erschaut wird. Denn diese Welt ist für Hemsterhuis die „moralische", die Welt des Ethos, des Guten, der Lebenswerte. Seine Mystik führt nicht aus der wirklichen Welt hinaus, die Erhebung über die Materie ist ihm nicht Weltflucht, sondern gerade ein Darinbleiben in der Welt, ja sie ist erst das eigentliche Sich-zu-eigen-machen der Welt, die echte Hingebung an sie, das Aufgehen in ihr. Denn das, was jene höheren Fähigkeiten der Menschenseele erschließen, wenn die niederen zur Harmonie gelangt sind, ist nicht ein Jenseits gedanklicher Erfindung oder abstrakter religiöser Sehnsucht, sondern es ist dieselbe Welt, die der naive Mensch irrtümlicherweise nur von ihrer materiellen Seite, d. h. von ihrer niedersten, armseligsten Seite sieht. Diese selbe Welt ist in Wahrheit viel reicher und größer, als der dinglich eingestellte Intellekt zu ahnen vermag. Ein unendlicher Reichtum eröffnet sich der Seele jenseits des Materiellen, eine Welt höherer Ordnung, eine Welt, in der alles Wert und Sinn ist. Und das ist der Kernpunkt dieser Lehre, daß eben der Mensch ein Seelenvermögen hat, das dem Wesen des Guten und Schönen zugewandt ist, ein organe, qui est tourné vers les choses divines, comme l'œil est tourné vers la lumière.

Daß wir etwas besitzen wie ein „organe morale", ist an sich freilich auch kein neues Motiv. Aber es geht doch nicht an, das Hemsterhuissche Moralorgan etwa dem Gewissen gleichzusetzen. Gewiß ist es das auch; es ist das, was dem Menschen die von der Schlange verheißene Gottgleichheit gibt im Wissen um Gut und Böse, das, was jene rätselhafte naive Gewißheit des Menschenherzens im Anerkennen des Guten und Verwerfen des Bösen ausmacht. Aber es ist mehr als das, es ist ein Schlüssel zu einer ganzen Welt, gehaltvoller und reicher als die der Dinge. Und auf der Erschließung dieser Welt, nicht auf der Moral als solcher, liegt für Hemsterhuis der Nachdruck.

In der Schrift von den facultés de l'âme wird das Moralorgan in eine Linie gestellt mit anderen „Seelenvermögen", mit dem Triebleben, der Einbildungskraft und dem Intellekt. Jedes von diesen hat seine eigene Sphäre, die es erschließt. Die des Moralorgans aber überbaut die der anderen, sie ist eine ideale Sphäre, der nichtsdestoweniger gleiche Realität zukommt wie jenen. Es ist eine Sphäre von Wesenheiten (essences). Alles, was die niederen Vermögen von der Seite des Seins

und der Qualität berühren, faßt der moralische Sinn von der Seite seiner inneren Essenz, seiner verborgenen Bestimmung. Und diese ist immer unendlich viel mehr, als sich im bloßen Seinscharakter abbildet. Daher die Überlegenheit an Reichtum und Fülle im Reiche des moralischen Sinnes. Die wunderbare Fähigkeit des Einblicks in diese Welt, der Teilhabe an ihr und des Lebens in ihr ist in uns heutigen Menschen noch unentwickelt, weil sie in ihrer Selbständigkeit bisher unentdeckt und sich selbst überlassen war. Aber sie ist entwicklungsfähig. Und sie bewußt zu entwickeln, sie zum beherrschenden Element unseres Lebens zu machen, ist die Aufgabe des moralischen Wesens in uns. Denn sie geht nicht auf im passiven Hinnehmen, im Erleiden von Gefühlen; in ihr wurzeln auch Liebe und Haß, in ihr Sehnsucht, Rache, Mitleiden und Zorn. Aber sie ist auch ein Organ des Urteils, sie greift modifizierend in das Reale ein, erschafft sich ihre Welt nach eigenen Maßstäben und vollendet das Gegebene im Sinne einer höheren Ordnung — nicht nach einem abstrakten Einheitsprinzip, einem einfachen, aussprechbaren Gesetz, sondern nach Maßgabe einer Mannigfaltigkeit erschauter und erfühlter Wesenheiten. Sie „sänftigt, sie gibt Impulse, sie beruhigt, sie arbeitet an ihrem Erfühlten, ähnlich wie der Intellekt an den Ideen arbeitet, welche die Einbildungskraft ihm darbietet". Der Weise lebt in dieser tiefinnerlichen Arbeit, er lebt in der Welt der Idee. Den „schimmernden Reichtum" dieser Welt zu schildern wird Hemsterhuis nicht müde. Es ist der Reichtum der Seele selbst, wie er sich nur in dem Menschen entfaltet, „dessen Moralorgan seine ganze Sensibilität und seine ganze Vollkommenheit" erreicht hat. In der Seele eines solchen „zeigt sich zugleich die höchste Tugend und die wahre Weisheit". „Diese Seele, o Sokrates, ist das Reichste, dessen Idee wir in unserem gegebenen Zustand erschauen können."

Der Mensch ist noch nicht, was er sein kann und was er seiner inneren Bestimmung nach ist: der alles Schauende, der für alles Empfindsame, für alles Empfängliche, alles Auswertende und Genießende. Er lebt wie ein Fremder im Paradies der Welt, das doch seinem Wesen nach das seine ist. Er ist umgeben von Schönheit und ewigem Wert, aber er ist dessen nicht habhaft. Die Harmonie seiner Vermögen muß ihn dazu führen, sie muß er ausbilden; das ideale Sein muß er so deutlich unterscheiden lernen, wie seine Sinne Dinge unterscheiden. Dieser bewußte Platonismus ist nicht ein solcher der Wissenschaft; das innere Schauen des „wunderbaren Reichtums" der Welt ist nicht Sache eines gesteigerten

Intellekts. Ein existierendes Wesen kann hunderttausend Gesichter haben, von denen vielleicht keines unseren Organen zugewandt ist. Was wissen wir vom Ansichsein der Dinge! Der Intellekt gerade ist es, der uns mit Recht skeptisch macht. Sein Teil ist das unendliche Suchen, die ewige Unbefriedigung. Das Reich der Idee aber liegt ganz nah, ist unmittelbar greifbar — im Innersten der Seele. Wir müssen wieder schlicht werden wie die Kinder, voll gläubiger Hingabe an das, was sich einfach und ungesucht in uns selbst offenbart. Die Philosophie steht im Zeichen des delphischen Spruches: „Erkenne dich selbst". Die philosophischen Systeme, wie sie der Intellekt baut, tun so, als gäbe es differente Wahrheit über ein und dieselbe Welt; das eine von ihnen hebt das andere auf, und jedes haftet nur an einem Gesicht der Welt. Die wahre Philosophie ist nicht Sache des Individuums oder einer Sekte; sie ist eine schlichte Gewißheit, aber eine überindividuelle. „Meine Philosophie ist die der Kinder, ist die des Sokrates, die Philosophie, die sich findet im Grunde unseres Herzens, unserer Seelen, wenn wir uns nur die Mühe nehmen dort nachzusuchen." Ihr Organ ist das wahre Daimonion, das Organ des geistigen Seins.

Das reine Gefühlsleben ist ein Spiegel der ewigen Ideen. Eine tiefe Notwendigkeit bindet es an ewige Gesetze, nicht anders als das Sein der materiellen Natur. Aber es sind andere Gesetze, und im Schauen dieser Gesetze vollendet sich die Bestimmung des Menschen. Die Seele ist der Spiegel dieses höheren Seins, nicht anders als sie in ihren niederen Funktionen der Spiegel des niederen Seins ist. Ihr Leben in der Idee ist ein Leben der Glückseligkeit, ein Leben der Hingabe und des Genusses. Aber nicht um der Glückseligkeit und um des Genusses willen sucht der Weise dieses Leben, sondern um der Sache willen, um der Vollendung willen. Denn nirgends als in einer Seele, die teil hat am Sinn und Reichtum der Welt, vollendet sich das endliche Sein. Verstehende Liebe ist diese Teilhabe, ein Fühlunghaben mit den feinen alles verbindenden Fäden der Wesensordnung, ein stilles Aufmerken, ein Schärfen des moralischen Organs. Es ist vielleicht gar eine Verkennung der Tragweite seines eigenen Gedankens, wenn Hemsterhuis dieses Verhalten als ein moralisches und sein Vehikel als „Moralorgan" versteht. Moralität im gewöhnlichen Sinne ist etwas viel engeres. Hier ist ein wissendes Fühlen gemeint, das sich auf alle geistigen Werte erstreckt, so ganz offensichtlich auch auf die Fülle der ästhetischen. Diese beginnen ihm nicht erst mit dem künstlerischen

Schaffen; alles in der Welt ist erfüllt von ihnen, jedes Ding, alles Lebendige und alles Menschlich-Seelische ist seinem Wesen nach Träger einer Schönheit eigenster Art; denn durch die Grenzen seines endlichen Daseins hindurch schimmert ewig und unverwischbar die Idee, an der es teilhat. Und dieses Mannigfaltige des Schönen, das an jedem Einzelsein ein anderes ist, macht eben die Sphäre des „Reichtums" aus, in der bewußt zu leben der Mensch berufen ist. Das Moralorgan ist das universale Organon des idealen Seins.

Die Herrlichkeit dieses „schimmernden Reichtums" ist keine jenseitige im Sinne religiöser Transzendenz, wohl aber im Sinne der Platonischen Idee. Es gibt einen beschreitbaren Weg mitten im erdgebundenen Diesseits, zu ihr zu gelangen. Es gibt eine „höchste Tugend", die über allem hergebrachten moralischen Werte steht, ein inneres Verhalten der Harmonie, ein Leben im Gefühl der Einheit und des All. Sie ist nicht begrenzt im Tun, auch nicht in bestimmter Gesinnung gegen diesen oder jenen Mitmenschen; sondern alle Handlung und alles Gesinntsein fließt erst aus ihr — mit der Gesetzlichkeit strenger Folge. Sie stellt die höchsten Anforderungen an die Seele, aber sie erschließt auch den tiefsten Sinn des Lebens. Und wer aus dem Gefühl dieses Sinnes heraus lebt und handelt, dessen Tun besteht vor jedem Wertmaßstab. Die höchste Tugend besteht in nichts anderem als in „dem wunderbaren Reichtum der Seele selbst", im Ausgleich ihrer Fähigkeiten, im Gleichgewicht ihrer Organe. Das Leben in den Sinnen und ihrem Gegenstand, dem Naturellen, ist Selbstwerkennung der Seele, ist ihr ewiges Verhängnis. Das höhere Organ ist es, das sie erlöst, indem es sie auf die Herrlichkeit des Idealen führt. Durch seine Macht wird unser Verhältnis zum Göttlichen ein immediates: das Universum zeigt sich uns in der Vielheit seiner Kehrseiten, die einstweilen für uns noch im Nichts schlummern, es entrollt sich das große Schauspiel des Überflusses der Menschenseele.

Ein eigenartiges Bild, das einer heute vergessenen Theorie entnommen ist, schließt diesen Gedankenkreis ab. Die Sonne ist bei ihrer Geburt dunkel, eine schwarze Kruste von Schlacken umgibt sie; aber die Heftigkeit ihres inneren Feuers durchbricht die Kruste, und so entwickelt sie sich im Laufe der Zeiten zu dem strahlenden Gestirn, das sie uns heute ist. Das ist für Hemsterhuis „das vollkommenste Symbol der Menschenseele" in dem Augenblick, wo sie dazu gelangt, die Aktivität ihres erhabenen Urgrundes zu entdecken. Die höchste Aufgabe des Menschen ist, es hierin der Sonne gleichzutun, sich zu entpuppen, seine dunkle Schale zu sprengen und leuchtend zu werden gleich ihr.

Was Hemsterhuis hier ahnend erschaut, was in ihm durchbricht durch einen Wust hemmender, zeitbedingter Vorurteile und in Bildern und Gleichnissen sich ringend Bahn bricht ans Licht des Bewußtseins, ist echtes Leben vom Leben der Romantik. Es ist die Entdeckung einer ganzen Sphäre von Lebenswerten, und durch sie hindurchscheinend ein neuer Typus des All-Einheitsbewußtseins; ein neues tieferes Naturgefühl, eine neue reichere Moralität, ein neues freieres Hinstreben zu Gott und ein neues Leben im unendlichen Reichtum des Schönen. Der Platonische Enthusiasmus der Idee wird hier neu geboren, nicht aus der Theorie, sondern aus dem innigsten unverfälschtesten Lebensdrange heraus. So ist es kein Wunder, daß diese Philosophie gerade diejenigen Geister des neu heraufkommenden Zeitalters beflügelte, die diesen Lebensdrang in sich trugen. Der Ideenkreis dieser Lehre ist es, der alles, was stille Sehnsucht und heiliger Schaffensdrang in ihnen war, machtvoll an sich riß. Kein Wunder auch, daß es in erster Linie ein Kreis von Dichtern war, in dem sie heimisch wurde. Es ist der Geist einer allgemeinen Weltästhetik, der sich hier naiv und doch zielbewußt in den hergebrachten Formen antiken und modernen Philosophierens ausspricht. Aber diese Philosophie ist weder ein gedankliches System, noch auch reine Dichtung. Sie ist ein mystisches Ahnen, geniale Vorwegnahme, ist ein bescheidenes, in Form und Inhalt unverbindliches Lebensbekenntnis. Und gerade diese Unverbindlichkeit, dieser lebensvolle Bekenntnischarakter macht das Packende, Überzeugende, Mitreißende in ihr aus. Die Fruchtbarkeit von Hemsterhuis' Ideen besteht eben darin, daß er die eigentliche Arbeit der Konsequenzen und des Zuendedenkens dem kommenden jungen Geschlecht überließ.

Hemsterhuis gehört der Zeit nach weder in die Romantik noch überhaupt in den Abschnitt der Philosophie, mit dem wir es zu tun haben. Aber dem Geist nach gehört er hinein. Dennoch ist seine Bedeutung mit dieser geistigen Zugehörigkeit nicht erschöpft. Gerade wir Heutigen, die wir in den Anfängen einer reinen Wertethik stehen, fühlen in seinem überall tastenden und andeutenden Denken etwas tief Verwandtes durch. Man braucht nur den heutigen Wertbegriff für das zu substituieren, was er Idee oder Wesen (essence) nennt, so gewinnt sein ganzer Gedankenbau mit einem Schlage festen Halt. Der Strukturenreichtum, den er erschaut und dessen Überfülle ihn zur

höchsten Begeisterung erhebt, ist eine reine Wertmannigfaltigkeit. Deutlich schwebt ihm die ideale Welt des Guten und Schönen, d. i. die der Ethik und der Ästhetik, als eine Fülle ewiger ansichseiender Inhalte vor, deutlich weiß er ihre Sphäre von der des Realen und Materialen zu unterscheiden, ohne sie doch ganz von ihr loszureißen. Aber in dieser bewußten Erhebung über das Wirkliche fehlt die philosophisch strenge Methode, die alles zu jener von Descartes geforderten Klarheit und Deutlichkeit erhebt, deren Notwendigkeit er selbst sehr bewußt empfindet. Hemsterhuis ist nicht nur Vorläufer der Romantik, sondern über sie hinaus auch Vorläufer der im Beginn des 20. Jahrhunderts erblühenden Philosophie der Werte. Als solcher ist er bis heute noch unausgeschöpft, noch wenig gewürdigt. Man sollte aber nicht vergessen, daß wenn uns heute die romantischen Dichter und Schleiermacher als Repräsentanten antizipierenden Werterschauens vorschweben, es vielmehr Hemsterhuis ist, dessen stilles seherisches Versenken in das Wertreich sie in ihren lichtvollsten Gedanken erleuchtete und führte.

3. Friedrich Schlegel.

Die Romantik ist unlöslich verknüpft mit der Philosophie Fichtes und des frühen Schelling. Das Reich der Seele in seiner eigentümlichen Selbständigkeit, wie Friedrich Schlegel, Hölderlin und Novalis es suchten, schien seine genaue philosophische Ausprägung in der Lehre vom autonomen, alles erschaffenden Ich zu finden. Mag das nun im Grunde ein Mißverstehen Fichtes sein, es ist doch ein begreifliches und keineswegs unfruchtbares Mißverstehen. Alle Spontaneität liegt nach Fichte in der produktiven Einbildungskraft; und eine solche ist es auch, was den Romantikern vorschwebt. Das Schaffen der Dichtung wurzelt unter allen Umständen in ihr, und dieses Schaffen ist der Brennpunkt im Interesse der Romantik. Daß für Fichte sich über das erkennende Ich die Tatkraft und der Arbeitsernst eines tieferen Hintergrundes, das praktische Ich erhebt, das spielt für die Eigenart romantischen Interesses nur eine untergeordnete Rolle. Die spezifische Form des Seelenlebens selbst macht hier das Wesen aus; und diese Form wird als unerschöpflicher Formenreichtum verstanden. Zunächst ist es ihr eigenes persönliches Seelenleben, dem dieses Interesse gilt; sie sind sich eben bewußt, in ihm den Träger eines neuen Ideengehaltes zu pflegen. Mittelbar aber erstreckt es sich auch auf jede fremde Eigenart, bis in die der geschichtlichen Ferne hinein. Und so wird es verständlich, wie gerade aus der Einstellung dieser Ichkonzentration der historische Sinn erwachen konnte, das Feingefühl für fremde Geistesart, für Formen und Strukturen des Geistigen überhaupt. Was Lessing, Herder und Kant nur dunkel vorgeschwebt hatte, die Idee einer Menschheitsgeschichte als Geistesgeschichte, das rückte diesen Künstlern und Pflegern des Geistigen ins volle Licht des Bewußtseins. Und so erwuchs ihnen eine Aufgabe, die sie freilich nicht erfüllt, wohl aber als die ersten klar erschaut und zu lösen versucht haben, die Aufgabe der Kultur- und Literaturgeschichte. Ohne den mächtigen Anstoß ihrer historischen Vorarbeit wäre die Philosophie Hegels ein Ding der Unmöglichkeit. Nicht nur die Antike erwacht ihnen zu neuem Leben, sondern auch das von der Aufklärung geschmähte und verhöhnte Mittelalter. Und zum erstenmal taucht so das große Gesamtbild eines einheitlichen geistigen Entwicklungszusammenhanges auf, in dem jede Stufe ihr Eigenleben und ihre eigene Bedeutsamkeit hat.

Auch in Friedrich Schlegel ist dieser geschichtliche Sinn lebendig. Aber er ist nicht das Beherrschende in ihm. Ebensowenig ist Philosophie ihm das Höchste. Er ist der typische Romantiker in seiner absoluten Überordnung der Kunst über jede andere Form des Geistigen. Aber er ist deswegen nicht etwa ein geborener Künstler. Dafür ist die philosophische Reflexion doch zu stark in ihm; sie wirkt auflösend, zerstörend auf den Künstler. Eine glückliche Einheit von Poesie und Philosophie schwebt ihm als Lebensziel vor, aber ihm ist es nicht gegeben, sie zu verwirklichen. Er hat weder ein großes Kunstwerk, noch eine strenge Doktrin geschaffen. Wohl aber sind ihm Formulierungen von glückhafter Schärfe gelungen, in deren Paradoxie sich sein und seiner Gesinnungsgenossen kühnes Wollen spiegelt. Diese Formulierungen, ergänzt durch Abrisse hochfliegender Theorien, finden sich verstreut in seinen Dichtungen und kritischen Abhandlungen; am ergiebigsten sind die im „Athenäum" herausgegebenen Fragmente von 1799 und 1800, sowie die Charakteristiken und Kritiken von 1801.

Der Zug zur Metaphysik ist dem Drang des künstlerischen Schaffens irgendwie tief verwandt, beide sind irgendwo in der Seele des Schaffenden eins. Wohl ist Dichtung Sache freier Phantasie, ein göttliches Schweben über dem Wirklichen, Philosophie aber das gedankliche Erfassen, Begreifen, Erschauen des Wirklichen. Nichtsdestoweniger sind sie beide auf dieselbe Welt bezogen, spiegeln beide dasselbe Sein. Es

muß in ihnen selbst den Punkt geben, in dem sie eins sind. Und es muß den Menschen geben, für den sie eins sind. Es ist nur eine Frage der Tiefe ihrer Verwurzelung, diese Einheit in sich selbst zu erfüllen. Dieser Forderung Genüge zu tun, ist Schlegels Sehnsucht; aber er weiß wohl, daß es nur „Bilder der unbegriffenen Wahrheit" sind, wozu er es bringt. Er fühlt diese Sehnsucht als eine Art Religion in sich, als Zug zur Unendlichkeit. Denn das Unendliche ist der gemeinsame Gegenstand von Kunst und Philosophie. Beide aber arbeiten mit den Mitteln der Endlichkeit, wenn auch mit grundverschiedenen. Sie arbeiten also gemeinsam an einer Aufgabe. Das Unendliche, nicht an sich, sondern im Endlichen und mit ihm eins geworden, ist das Wesen des Schönen, das der Künstler schafft, aber auch nicht weniger das Wesen des Wahren, das der Philosoph sucht. Endlichkeit und Unendlichkeit, statisch genommen, als starres Sein, fallen ewig auseinander. Bezieht man sie aber auf Bewegtheit und Lebendigkeit, so ist ihre Identität kein Widersinn und das Streben des Menschengeistes zu ihrer Durchdringung kein utopisches. Leben ist selbst seinem Wesen nach zugleich Unendliches und Endliches, Ewiges und Zeitliches. In der Tiefe ist es das Unfaßbare, Unsagbare; in seinen Ausprägungen, Formen, Erscheinungsweisen ist es das Begrenzte, Ephemere. Was das Leben in seiner unbestreitbaren Wirklichkeit in jedem Augenblick wahrhaft ist, das will der Gedanke, das will das bildhaft Geformte des Geistes in seinen Höhepunkten sein. In diesem Wollen stehen Kunst und Philosophie als Gegenpole da. Eben deswegen halten sie sich die Wage, sind erst zusammen in ihrem Gleichgewicht ein unteilbares Ganzes, „ewig verbunden, obgleich selten beisammen". Denn „in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen".

Schlegel ist in der Philosophie weder Subjektivist noch Relativist, wie man ihm zuweilen vorgeworfen hat. Gerade ihm schwebt Philosophie als etwas Absolutes, Überindividuelles vor. „Bei den Ausdrücken ‚seine Philosophie', ‚meine Philosophie' erinnert man sich immer an die Worte des Nathan: Wem eignet Gott? Was ist das für ein Gott, der einem Menschen eignet?" Der Irrtum der vielen, die sich Philosophen nennen, liegt aber tiefer; sie wollen demonstrieren, sie glauben an den Satz des Widerspruchs als Universalmittel der Deduktion, sie begnügen sich mit dem Surrogat, das sie Kritik nennen. In Wirklichkeit ist der Satz des Widerspruchs „nicht einmal das Prinzip der Analyse, nämlich der absoluten, die allein den Namen verdient". Deduktion aber setzt das

zu Beweisende allemal schon voraus. Dieses muß also vor ihr erschaut sein. Die eigentliche Arbeit des Philosophen ist die Intuition. „Subjektiv betrachtet fängt Philosophie doch immer aus der Mitte an wie das epische Gedicht." Dem Wert nach bleibt das Erschauen dem Beweisen unendlich überlegen. Die Philosophie hat „kategorischen Stil", nicht hypothetischen. „Die intellektuale Anschauung ist der kategorische Imperativ der Theorie." Die traditionelle Wertung des gedanklichen Gutes kehrt sich um: das Terrain zu besetzen, darauf kommt es an, nicht auf die Art, wie man sein Recht darauf beweise; behaupten ist mehr als beweisen. „Soll beides gleich gut gemacht werden, so ist es unstreitig viel schwerer zu behaupten als zu beweisen. Es gibt Demonstrationen die Menge, die der Form nach vortrefflich sind, für schiefe und platte Sätze. Leibniz behauptete und Wolf bewies. Das ist genug gesagt."

Diese gefährlichen Sätze werden in ihrer Tendenz noch verstärkt, wenn man hinzunimmt, daß Philosophie über ihren eigentlichen Gegenstand, das All, auch gar nichts beweisen soll. „Das Universum kann man weder erklären noch begreifen, nur anschauen und offenbaren." Das Wesen der Philosophie widerspricht dem geradlinigen Fortschreiten, es hat kyklische Struktur. Alles in ihr ist zugleich Erstes und Letztes. Der „Anfang aus der Mitte" ist kein Bild, sondern Methode. Der Gegenstand des Philosophen ist überall ganz und beisammen, und alles Zerreißen ist hier künstlich. Ein jedes Hineingreifen in ihn greift ihn in der Mitte — oder gar nicht. Der Zusammenhang ist ein innerer, alles läuft in sich selbst zurück. Und zweierlei liegt in diesem Begriff der kyklischen Philosophie. Einerseits ist es dieses, daß auch Zusammenhänge nur als Ganzes geschaut werden, und daß alles Erschließen nur die nachhinkende Exposition des am Ganzen Erschauten ist. Andererseits aber ist darin noch die Einsicht, daß die Vernunft und ihr all-einer Gegenstand, das Wesen des Subjektiven und das des Objektiven, von eben diesem Zusammenhang irgendwie umspannt sind, und daß die Lösung des größten aller philosophischen Probleme, des Standpunktproblems, immer schon vorausgesetzt ist, wo immer der Gedanke sich zu philosophischer Höhe erhebt. Und hier ist der Punkt, an dem Schlegels eigene Weltansicht metaphysisch verwurzelt ist und sich als mystischer Realismus erweist. „Die Philosophie ist eine Ellipse. Das Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft. Das andere ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion." In diesem Gedanken ist etwas, was an Hegel gemahnt, etwas, was

sich wenigstens im Sinne des späteren Hegelschen Systems am vollständigsten verstehen läßt. Die Vernunft fängt bei sich selber an, sie bleibt philosophierend auch ewig bei sich selbst; nichtsdestoweniger ist in die Fäden, die sie als die ihrigen verfolgt, gerade ihr Gegenstück und ewiges Objekt, die Welt, mit eingesponnen. Ihr Gegenpol liegt nicht außer ihr, aber auch nicht in ihr im gewöhnlichen Sinne des Idealismus. Die Philosophie ist die Spannweite beider gegeneinander, aber sie kennt sich nie aus in dieser ihrer Ganzheit. Sie geht über in Religion, in mystisches Schauen und Sicheinswissen mit dem All. Die ungeheure Aufgabe, die der Philosophie aus dieser Einsicht erwächst, geht über jedes menschlich-subjektive Können hinaus. Es ist utopisch, daß ein einzelner Kopf die Philosophie umspanne oder gar durchführe. Sie bleibt für den Einzelnen Idee. Als Annäherung an sie schwebt Schlegel das Ideal platonisch gemeinschaftlicher Philosophie vor. Philosophie muß auch äußerlich kyklisch sein, den Kreis der Philosophierenden umspannen und innerlich in der Einheit ihrer Idee verbinden. Man hat genugsam über die „Symphilosophie" der Romantiker gelächelt, wobei es nicht an Berufungen auf ihr eigenes selbstironisierendes Zeugnis gefehlt hat, daß es tatsächlich mehr auf ein „Symfaulenzen" herauskam. Doch ist die Idee des Symphilosophierens damit nicht abgetan. Gewiß fehlte es dem engeren Romantikerkreis an systematischen Köpfen, und Schlegel weiß, daß er selbst auch keiner ist. Aber die Idee des gemeinsamen philosophischen Suchens ist doch hier auf eine Höhe getrieben, die an sich ebenso vorbildlich ist, wie die in den antiken Philosophenschulen der klassischen Zeit, und das Verschwinden der Person hinter dem Gedanken, das Verblassen des geistigen Mein und Dein, spüren wir noch heute in den Editionen der Athenäumszeit, wo wir bis in die Einzelheiten hinein Schwierigkeiten haben zu unterscheiden, welches Fragment Schleiermacher oder Schlegel oder Novalis angehört.

Soweit tragen Schlegels Ideen rein positiven Charakter. Den Widerhaken, das auflösende Element, trägt erst das Prinzip der Ironie hinein. Er weiß es an Fichtes Lehre zu rühmen, daß sie niemals bloß Philosophie, sondern immer zugleich Philosophie der Philosophie sei. Das philosophische Denken hat über alle besonderen Gegenstände hinaus, ja über das Universum, das materielle wie das geistige, hinaus noch sich selbst zum Gegenstande. Und hier ist der Punkt, in dem es sich überschlägt. Denn hier wird es ins Subjektive zurückgebogen. Der Philosoph ist sich selbst „ein interessantes philosophisches Phänomen".

Indem er philosophiert, ist er Gegenstand seines eigenen Witzes, seiner Ironie. Die gefährliche Verwandtschaft zwischen philosophischem Gedanken und Witz, die der Form nach ihren Grund im Wesen der Paradoxie hat, verlockt Schlegel hier auf einen Abweg, der freilich bei ihm wie eine Art Ersatz für die fehlende systematische Ader wirkt. In der Dichtung ist ihm Ironie die Selbstaufhebung des Künstlers in seiner Kunst. Freilich wo der Künstler der ganzen Höhe eines solchen Darüberstehens nicht fähig ist, resp. das Werk nicht das vollwertige Ausmaß innerer Größe dafür hat, wird Ironie auch in der Dichtung leicht zur Selbstvernichtung der Sache. Schlegel selbst ist in seinen Dichtungen der beste Beweis dafür. In der Philosophie aber, deren Wesen ein an sich objektives ist, läßt dieselbe Ironie unwillkürlich den Gedanken mitsamt seinem ganzen Gehalt sich dem Charakter des „Witzes" nähern. Sie wird zur objektiven Selbstzerstörung.

Dennoch ist damit das Wesen der Ironie nicht getroffen. Der philosophische Gedanke ist seiner Natur nach paradox. Er steht immer im Widerspruch zum gemeinen Verstand, schlägt ihm ins Gesicht. Alles Denken ist „divinieren"; in der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft durch die Kunst. „An genialischem Unbewußtsein können die Philosophen, dünkt mich, den Dichtern den Rang wohl streitig machen." Sich selbst aber wird die Divination paradox dadurch, daß sie auf sich selbst reflektiert. Diese Paradoxie vermißt Schlegel bei der Philosophie; „über keinen Gegenstand philosophieren sie seltener als über die Philosophie". Es ist die Ironie, die er vermißt, der Witz, der über den gedachten Gedanken sogleich hinausfliegt, mit ihm spielt, über ihm schweben bleibt. „Ironie ist die Form des Paradoxen; paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist." Ironie schwebt ihm nicht als Vernichtung vor, sondern als Erfüllung, wie sehr immer er selbst sein Werk durch sie vernichten mag. „Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie, welche man logische Schönheit definieren möchte." Hier sieht man deutlich, was ihm der oberste Wertgesichtspunkt der Philosophie ist: nicht Wahrheit, nicht Erkennen, sondern Schönheit. Daher die mystische Identität von Philosophie und Poesie. Ein geniales Spiel sondergleichen, das der Gedanke mit sich selbst treibt, ist ihm die höchste Blüte des Geistes. Um ihretwillen ist alle Geistesarbeit da. Der Platonische Sokrates gewinnt ihm von hier aus eine ins Ewige und Absolute gesteigerte symbolische Bedeutung: „Die Sokratische Ironie ist die einzige durchaus unwillkürliche und doch durchaus besonnene Verstellung.

Es ist gleich unmöglich, sie zu verkennen und sie zu verraten. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständnis ein Rätsel. Sie soll niemanden täuschen als die, welche sie für Täuschung halten und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnden, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen und alles tief verstellt . . . Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig."

So gewinnt es sogar eine gewisse Berechtigung, wenn Schlegel der Kategorie des Witzes eine breite, ja führende Stellung in der Philosophie einräumt. Wäre der Gedanke der Größe seines Gegenstandes (des Unbedingten) adäquat, so wäre dieses Verfahren selbst nichts als ein schlechter Witz. Aber dem ist nicht so. Schlegel ist tief durchdrungen von der mystischen Unsagbarkeit und Unfaßbarkeit alles dessen, was letzter und eigentlicher Gegenstand des Gedankens ist. Und so ist der Witz, mit dem der Gedanke zum Schluß sich selbst ironisiert, sich aufhebt, gerade das tief berechtigte, grandiose Geständnis der eigenen Ohnmacht. Und damit ist er mittelbar die Rehabilitation des durch den Gedanken verkürzten und entstellten Irrationalen. Es ist ein ahnendes Sichherantasten an das Unnahbare, der Sprung des Gedankens ins Leere, der freilich nie auf festen Boden führt, wohl aber ein unmittelbares Bewußtsein dieses festen Bodens, nämlich des allein Realen, mit sich bringt, indem der Gedanke hier bewußt sich selbst preisgibt. Die Form dieses Sich-Preisgebens ist die Ironie, der Witz, das Lachen über sich selbst.

Es ist Schlegel ganz ernst damit, wenn er Fichte als Meister des Witzes gelten läßt, ja wenn er sogar Kant für witzig erklärt — was man freilich nicht mehr so recht empfinde, weil die Bänkelsänger, die Kantianer, ihn „abgesungen" hätten. Der Witz ist eine allen wahrhaft Großen eigentümliche Kategorie sui generis, ja ein Wertmaßstab des Großen; es ist mit ihm nicht anders als mit Perlen und Edelsteinen: „der Wert steigt mit der Größe ganz unverhältnismäßig". Man kann aus Schlegels Fragmenten eine ganze Philosophie des Witzes herauslesen; und aus ihr ist der eigentliche Sinn seiner vielberufenen Ironie zu gewinnen,

nicht umgekehrt! Der Witz ist nicht charakterisiert durch Komik, so wenig als durch den Humor. Er ist diejenige Form des Geistigen, die da bleibt, wenn jede andere Form versagt. Er ist das Bewußtsein dieses Versagens. Daher denn auch das scheinbar rein Formale in ihm, das Versagen des Inhalts. In ihm weiß der Geist um sein Versagen, aber das Eingeständnis der Leere rettet ihm die Sache über dieses Versagen hinaus. Um Sein und Nichtsein geht es in ihm; in ihm nimmt das Sein die Form des Nichtseins an. „Witz ist die Erscheinung, der äußere Blitz der Phantasie. Daher seine Göttlichkeit und das Witzähnliche der Mystik." Und „nichts ist witziger und grotesker als die alte Mythologie und das Christentum; das macht, weil sie so mystisch sind". Es ist ein neuer Sinn, der hier dem Witz gegeben wird, wie es der alte Sinn ist, der hier der Ironie wiedergegeben wird. Beide sind in diesem Sinne Element der Poesie und Philosophie, und — so frivol es klingen mag — der Religion. Aber das heißt nicht, daß Philosophie ein Witz und Religion Ironie sei; sondern daß Witz wie Ironie eben tief philosophisch und religiös in ihrem Wesen sind.

Solche und ähnliche Paradoxien muten einen freilich an wie ein leichtfertiges Spiel, wie das Lachen des Künstlers über den Ernst und die Schwere des Philosophen. Wäre es Schlegel gelungen, ein System zu schaffen, das den Ansprüchen der „kyklischen Philosophie" entsprochen hätte, so würde es niemandem einfallen, ihm diesen Vorwurf zu machen. Aber die kyklische Philosophie erhob Anforderungen, denen nicht nur er, sondern überhaupt ein einzelner nicht wohl gewachsen sein konnte. Sie setzte die Universalität der Bildung voraus, die Synthese von Geschichte und Systematik, forderte die Ausdehnung der Fichteschen intellektualen Anschauung auf alle Erscheinungsformen des Geistes, forderte die Auswertung und Einbeziehung des geschichtlichen Gutes in den Gesichtskreis philosophischen Denkens — eine Arbeit, wie sie später Hegels Phänomenologie versucht hat. Die Idee der Universalität war leichter zu fassen als durchzuführen. Daß Schlegels mehr künstlerische als philosophische Natur hier sehr bald ihre Grenzen fand, ist sehr begreiflich. Wollte er der Idee dennoch treu bleiben, so bedurfte er eines Stilmittels, das der Aufgabe recht gab eben in seinem persönlichen Versagen. Das leistete die Ironie. Schlegel gehört nicht zu denjenigen unsystematischen Köpfen, die aus ihrer Unfähigkeit zum System eine Tugend machen. Er verteidigt die Systemidee, er sieht sie als Notwendigkeit ein. Aber er für seine Person streicht die Segel vor

ihr. Die große Philosophie des Geistes, die ihm vorschwebt, bleibt Desiderat. Und der Enthusiasmus dieses Desiderates ist es, der zum Witz greift, zum Lachen über sein in der Tat kläglich zurückbleibendes wirkliches Können. Und so bleibt ihm die „Freude an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben." —

Bekannter als seine Ideen zum Wesen der Philosophie sind die zum Wesen der Kunst geworden. Hier war Schlegel in seinem Element, hier hatte sein Denken den Sinn einer Rechtfertigung derjenigen Dichtung, die ihm als die neu aufkommende der Romantik vorschwebte. Der romantische Dichter soll nicht hinter seinem Werk verschwinden wie der klassische, er soll mit darin sein mit seiner ganzen persönlichen Eigenart; und der Leser soll ihn durch die Dichtung hindurch spüren, soll den Flügelschlag seines Geistes auch als solchen fühlen. Die Objektivität des Werkes ist nicht das Letzte und Höchste, sondern das schaffende Genie. Dann aber muß der Künstler auf sich selbst reflektieren, muß immer zugleich der Philosoph seiner Kunst sein. Er soll ein Wissen haben um die Vorgänge in ihm. Aber dieses Wissen gerade hat seine Grenze in dem tief Geheimnisvollen des künstlerischen Schaffens. Sein philosophisches Selbstbewußtsein also ist es gerade, was ihn belehrt, daß er mehr ist, als er in sich zu sehen imstande ist. Die Selbstdurchdringung vermöge des Gedankens hält nicht Schritt mit dem Sein des durchdrungenen Selbst, dem Künstlersein. Denn sein reales Tun besteht in einer Synthese des Unendlichen und des Endlichen. Die Metaphysik seines Schaffens ist diese, daß er in die Endlichkeit eines Werkes das Unendliche einer ihn selbst überragenden Idee hineinbannt. Sein eigenes Künstlersein ist in keinem Augenblick vollendet, es entsteht immer erst in diesem metaphysischen Akt. Und er selbst mit seinem Ich ist das Opfer dieses Wunders. „Der Künstler, der nicht sein ganzes Selbst preisgibt, ist ein unnützer Knecht." Und „der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist . . . Alle Künstler sind Decier . . In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung". Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, darzustellen, mitzuteilen. So ist das Tun des Künstlers als Mittlers im Akt des Schaffens ein doppeltes: Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Der Künstler kann also nicht anders als den Stachel der Ironie gegen sich selbst wenden. Aber freilich ist das nur gerechtfertigt, wenn der Gehalt dessen, was er vermittelt,

es so fordert. Die Ironie ist hier so wenig wie in der Philosophie ein Spiel. „Nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat." Hat er dieses nicht, so wird die Ironie zur Farce, zur leeren Selbstbespiegelung — eine Gefahr, der weder Schlegel noch die anderen Romantiker ganz entgangen sind. Das Wissen um das große Mittel höchster Künstlerschaft treibt sie, die gerade als Künstler nicht das Höchste leisten, zur Selbstparodie, zum Zynismus.

Für das Wesen des Künstlers ist ihm kein Ausdruck zu hoch. Was die Menschen unter den übrigen Gebilden der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen. „Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat. Wem es da fehlt, der muß einen bestimmten Führer und Mittler außer sich wählen . ." Der Künstler erfüllt eine einzigartige Mission unter den Menschen, er vermittelt ihnen das zentrale Etwas, um das ihr Leben sich drehen kann, ohne das es inhaltslos ist, die Idee. „Denn ohne lebendiges Zentrum kann der Mensch nicht sein, und hat er es noch nicht in sich, so darf er es nur in einem Menschen suchen, und nur ein Mensch und dessen Zentrum kann das seinige reizen und wecken." Der Künstler lebt ein Leben eigener Art, ein „hohes Leben"; eine ganze Welt ist dieses Leben in ihm, und eine größere als die sichtbare. „Es gibt keine große Welt als die Welt der Künstler." Und der Gedanke vom Zentrum überträgt sich ins Kosmische. Der Künstler ist der Mittler der Idee und des Unendlichen; sein Schaffen ist das zentrale im gemeinsamen Geistesleben der Menschheit; er ist es, der den Menschen das Gesamtbewußtsein gibt durch das Leben der Idee, die er pflanzt, über den Wechsel der Zeiten und Individuen hinaus. „Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen, und in welchem die innere zunächst wirkt."

Das Tun des Künstlers grenzt unmittelbar an Religion. „Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit." Freilich gilt das nicht vom Tun des Mathematikers, wenn er das mathematisch Unendliche in die Rechnung einbezieht. Wohl aber gilt es vom Philosophen und vom Dichter. Poesie und Philosophie münden beide ins Ewige, haben Ausgang und Zielpunkt in ihm. Ein Dichter ohne Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. „Religion ist die allbelebende Weltseele

der Bildung, das vierte unsichtbare Element zu Philosophie, Moral und Poesie." Aber dieses vierte Element ist von eigener Artung und Gefahr, es gleicht dem Feuer, das „wo es gebunden ist, in der Stille allgegenwärtig wohltut, und nur durch Gewalt und Reiz von außen in furchtbare Zerstörung ausbricht." Wie es eine neue Philosophie ist, die Schlegel vorschwebt, so auch eine neue Religion. Es ist eine Religion des ewigen Lebens im Diesseits, mitten im Erdenleben, eines Lebens im Unendlichen inmitten der Endlichkeit, ein ständiges Teilhaben an der unsichtbaren Welt. Dieses ewige Leben ist „nur in Gott zu suchen; in ihm leben alle Geister, er ist ein Abyssus von Individualität, das einzige unendlich Volle." Wie für Hemsterhuis so ist auch für Schlegel die Mystik die eigentliche Form der Religion, eine Form, an der kein tötender Buchstabe ist, sondern nur lebendig machender Geist. Sie ist eine Sehnsucht und eine Erfüllung, hoch über allen Dogmen und Abstraktionen. „Jeder Begriff von Gott ist leeres Geschwätz. Aber die Idee der Gottheit ist die Idee aller Ideen." Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerkes. Gott ist nicht erschaubar wie das Universum, er offenbart sich nur in der Tiefe des Geistes; und so steht sich der Geist selber im Wege beim Anschauen Gottes. Er muß sich schlechthin Objekt sein, dessen Zentrum der Anschauende außer sich setzt. Hier ist es, wo der Mensch des Mittlers bedarf; aber nur der Mensch kann ihm Mittler sein. Darum muß der Mittler sich selbst vernichten und preisgeben, wie es der Künstler vollbringt, um das in sich wahrgenommene Göttliche zu verkündigen. Das religiöse Bewußtsein des Menschen bedarf des Künstlertums, der Genialität. Das Genie ist der wahre Mittler Gottes. „Genie zu haben ist der natürliche Zustand des Menschen," und im goldenen Zeitalter war das Genie allgemein, wie die Liebe.

Schlegel hat diesen Gedanken einer neuen Religion so wenig durchgeführt wie seine Ästhetik. Er hat ihn als Fragment hingeworfen, unscharf umrissen, kaum sichtbar abgegrenzt gegen die Nachbargebiete. In seinem späteren Leben ist er gerade an ihm vollständig verzweifelt, wie seine Bekehrung zum Katholizismus beweist. Aber in den großen Jahren seiner vollen inneren Lebendigkeit war die Idee dieser aus dem Künstlertum geborenen neuen Religion sein höchster Stolz, und es fehlte ihm nicht am Glauben, daß sie siegen werde über Aufklärung, Unverstand und Aberglauben. „Die einzige bedeutende Opposition gegen die überall

aufkeimende Religion der Menschen und Künstler ist von den wenigen eigentlichen Christen zu erwarten, die es noch gibt. Aber auch sie, wenn die Morgensonne wirklich emporsteigt, werden schon niederfallen und anbeten." So sehr fühlte er sich als Repräsentant einer neuen religiös schöpferischen Zeit. Das Christentum schien ihm dem Tode verfallen, weil es „eine Religion des Todes" ist. Was er suchte, war eine Religion des Lebens. —

Der Gedanke der neuen Bildung und der neuen Lebenselemente führte Schlegel konsequent auf den weiteren Gedanken neuer Lebenswerte und überhaupt einer neuen Moral hinaus. Er hat in dieser Hinsicht sogar Bestimmteres und fester Umrissenes geliefert als in Ästhetik und Religionsphilosophie. Die Romantik wollte unmittelbar ins Leben treten, wollte dort wirken und reformieren. Die Reform des Lebens selbst aber mußte ihre Gesichtspunkte bestimmen als Inhalte der Lebensrichtung; und so stieß sie hier auf die ethische Grundfrage nach dem sittlich Wertvollen. Rücksichtslos und schroff wie überall spricht Schlegel auch hier in hingeworfenen Fragmenten aus, was er keimhaft in sich fühlt. Und er trifft, den Spuren Hemsterhuis' folgend, einen Punkt, der nicht nur in der herrschenden Moral, sondern auch in der philosophischen Ethik schlechterdings fehlte.

Schlegel ist hellhörig für die leisen Anklänge des Neuartigen in der großen Zeit, der er angehört. Er glaubt an den „Genius des Zeitalters", den „höchsten Genossen des Bundes, den Meister der Meister", und läßt sich nach innen lauschend führen von ihm. „Dann wird auch der Genius der Zeit erscheinen und wird euch leise andeuten, was schicklich sei und was nicht." In diesem Punkte hat die Philosophie versagt; auch Kant und Fichte haben das geheime Mahnen des Genius nicht vernommen. Der Künstler hat ein feineres Ohr. „Die Forderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher." Warum sollte es eigentlich nicht auch unmoralische Menschen geben dürfen, so gut wie unphilosophische und unpoetische? Der Unmoralische ist ja als solcher nicht illegal, mit ihm läßt sich leben, sofern er nur menschliche Gemeinschaft nicht verletzt. „Nur antipolitische und unrechtliche Menschen können nicht geduldet werden." Kant hatte aufs strengste geschieden zwischen Moralität und Legalität. Der Unmoralische negiert nur ideelle Gebote allgemeiner Art, er bringt sich selbst um eine als solche anerkannte Dignität. Aber wie steht es um diese Dignität selbst? Ist es

gerechtfertigt, Moralität auf sie allein zu beziehen? Darf das Wesen der Moral in allgemeinen Menschenpflichten aufgehen? Hat der Mensch nicht eine höhere Bestimmung, einen inneren „Beruf", den zu erfüllen wichtiger ist als jede Pflicht? „Die Pflicht der Kantianer verhält sich zu dem Gebot der Ehre, der Stimme des Berufs und der Gottheit in uns, wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume am lebendigen Stamm." Sieht man genauer zu, so findet man, daß das Primäre des moralischen Bewußtseins gerade ein Freiheitsdrang ist, ein Verspüren innerer Gesetzlichkeit, die mit Pflichten nichts zu tun hat. „Die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit und eine grenzenlose Reizbarkeit des Gemüts." Diejenigen, welche für den wahrhaft sittlichen Menschen zu den höchst seltenen Ausnahmen gehören, die er als Wesen seiner Art, als Mitbürger seiner Welt betrachten kann, hält der Pöbel für Verbrecher oder Exempel der Unsittlichkeit. Auch die herrschende Religion ist in diesem Punkte nicht weiser als der gemeine Menschenverstand, „die eigentliche Zentralanschauung des Christentums ist die Sünde". Sünde aber ist der Komplementärbegriff des autoritativen Gebots. Freilich hat Religion noch eine andere, tiefere Natur; sie ist eine metaphysische Kraft, aber diese Kraft ist nicht die des Sittlichen. „Trennt die Religion ganz von der Moral, so habt ihr die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das furchtbare, grausame, wütende und unmenschliche Prinzip, das ursprünglich in seinem Geiste liegt." Religion ist eine dunkle Macht. Moralität muß zu ihr noch hinzutreten. Reißt man sie von ihr los, so straft sich die Trennung des Untrennbaren hier am schrecklichsten. Denn ursprünglich ist im Menschen die Einheit beider. In ihm selbst muß die Quelle des Sittlichen sein, ein Born der Freiheit. „Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht, und dadurch wird er unsterblich."

Das Paradoxe dieser Sätze ist nicht ungewollt. „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein." Der Widerspruch gegen das Hergebrachte und Verbriefte ist nicht zu scheuen. Denn die echte Quelle der Moralität ist nicht zu verkennen, wenn man auf Eigenart und eigenen Sinn des Individuums hinblickt. Hemsterhuis hatte vom Moralorgan der Seele gesprochen, und mit ihm hatte er den „schimmernden Reichtum der seelischen Welt" geschaut. Schlegel ist darin ganz sein Jünger. Nur greift er kühner in die Fülle individueller Eigenart hinein. In ihr entdeckt er ein neues Gesetz der Moral. Es gibt einen urwüchsigen „Instinkt

der sittlichen Größe, den wir Gemüt nennen"; er darf nur sprechen lernen, so hat er Geist. „Und wenn er reif ist, hat er Sinn für alles." Wer ihn nicht hat, begreift nur das Gemeinsame, Gemeine, das seiner Plattheit gleicht. „Der platte Mensch beurteilt alle anderen Menschen wie Menschen, behandelt sie aber wie Sachen und begreift es durchaus nicht, daß sie andere Menschen sind als er." Wie, wenn nun gerade das Andersartige im Anderen das Wesentliche wäre? Und kann man zweifeln, daß es das ist, da doch gerade dieses es ist, was in ihm strebt, kämpft, leidet und nach Freiheit ringt! Das allgemeine Mitgefühl ist hier ein gar zu enges Prinzip des moralischen Geistes. „Der wahre Geistliche fühlt immer etwas Höheres als Mitgefühl." Er fühlt die Eigenart des Anderen, sie ist ihm geheiligt, nicht weil sie die des Anderen, sondern weil sie Eigenart ist. Er hat für sie Raum, Spannweite, Liberalität. Er spürt das Einzigartige in ihm, den Wert. „Liberal ist,... wer alles, was handelt, ist und wird, nach dem Maß seiner Kraft heilig hält und an allem Leben Anteil nimmt, ohne sich durch beschränkte Ansichten zum Haß oder zum Geringschätzen desselben verführen zu lassen." Ihm ist jedes unendliche Individuum Gott; und jedes menschliche Individuum ist ihm unendlich, das die Idee seines Wesens nicht verkrüppeln läßt unter engherzigen Pflichten und Geboten; für ihn „gibt's so viele Götter als Ideale". Denn „gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Persönlichkeit ist so viel nicht gelegen. Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus".

Der Ausdruck „Egoismus" berührt die gefährliche Seite dieser Moral. Individualismus wäre das passendere Wort. Der Egoismus haftet, wie jedermann weiß, in erster Linie an den niederen Trieben und Lüsten des Menschen. Seine Grundlage ist eudämonistisch und kann sich verflachen bis zum Hedonismus. Es kann nun nicht behauptet werden, daß Schlegel dieser Sackgasse der Ethik ganz entgangen wäre. In seinem Leben wie in seiner Dichtung ist manches, was hierzu Neigung zeigt, wenn auch die damals wie heute übliche Verketzerung der „Lucinde" ein platter Mißverstand ist. Die Idee der neuen Moral, die er im Auge hat, steht von alledem unberührt da; sie besteht in der Entdeckung des Eigenwertes der Individualität als solcher. Es ist Schlegel gar nicht eingefallen, um ihretwillen die allgemeinen Maßstäbe der Moral schlechtweg aufzuheben; ihre Anerkennung darf nur nicht, wie gemeinhin geschieht, dahin führen, den Eigenwert des Individuums zu

negieren. Ob Schlegel diese kritische Haltung überall festgehalten habe, mag immerhin fraglich bleiben; jedenfalls liegt sie im Geist der Sache.

Es ist an diesem wichtigen Punkte alles daran gelegen, daß man sich klarmache, wie himmelfern der Gedanke des Individualismus hier von allem passiven Sichgehenlassen oder rücksichtslosen Sichausleben ist. Nicht sein Glück sucht derjenige, der den „höchsten Beruf" der Selbstbildung erfüllt. Es ist eine Aufgabe, die er an sich selbst zu erfüllen hat, die er aber nicht für sich selbst allein erfüllt, sondern für alle und jeden. Das Ursprüngliche und Ewige im Menschen ist ja nicht für ihn allein da; seine Entwicklung und Pflege bereichert objektiv die Welt, erfüllt das Universum. Die Personalität ist allgemein; jeder ist Person. Die Individualität ist jedem eine andere, jeder kann dem Anderen nur er selbst sein — bestenfalls, wenn nämlich er sein Selbst zur Blüte zu bringen weiß. Er verkennt seinen Beruf im Leben, wenn er seinen Beruf an sich selbst verkennt. Das muß dem, der nur gemeinsame Imperative kennt, paradox scheinen. Aber eben Moralität ohne Paradoxie ist gemein. „Die Grundsätze sind nur Mittel, der Beruf ist Zweck an sich." Leben im sittlichen Sinne gibt es nur von innen heraus, aus dem Gefühl des „Berufs" und der inneren Idee. „Man lebt nur, sofern man nach seinen eigenen Ideen lebt." Man kann solchen „Beruf" nicht erstreben, man kann ihn nur erfüllen, wenn man ihn hat. In ihm allein wurzelt echte Sittlichkeit. Daher „nach der Sittlichkeit zu streben ist wohl der schlechteste Zeitvertreib"; das ist, als wollte man sich eine Seele, einen Geist „angewöhnen". Nicht ein Eudämonismus, sondern eine Metaphysik der Persönlichkeit steckt in diesem Individualismus. „Wir wissen nicht, was ein Mensch sei, bis wir aus dem Wesen der Menschheit begreifen, warum es Menschen gibt, die Sinn und Geist haben, andere, denen sie fehlen." Wie für Leibniz die Monade, so ist für Schlegel der Mensch ein ganzer unendlicher Mikrokosmos, dessen metaphysische Bestimmung seine Selbstentfaltung ist. „Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen."

Das Wesen eines Menschen ist nicht damit erschöpft, was er zufällig geworden ist — sei es durch äußere oder innere Faktoren. Es geht in seinem empirischen Wesen nicht auf. Idee und „Beruf" in ihm liegen immer über seine Wirklichkeit hinaus. Der Mensch als sittliches Wesen ist gewissermaßen das Gegenstück zum Menschen als Künstler. Der Künstler hat seine Erfüllung darin, daß er sein ganzes Selbst preisgibt an die Idee, die aus ihm heraustritt und Objekt wird, an sein Werk.

Der sittliche Mensch dagegen hat die seinige darin, daß er sein Selbst erschaue und erfülle; er ist handelnd sein eigenes Objekt, sein eigenes nie erfülltes Werk. Seine Selbstbildung ist sein Kunstwerk. Und dieses Bildungsideal ist universal zu denken. „Nicht auf die Sitten allein ist die Tugend anwendbar; sie gilt auch für Kunst und Wissenschaft, die ihre Rechte und Pflichten haben." Denn „Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft". Der in diesem Bildungssinne ungebildete Mensch ist die Karikatur seiner selbst. Er ist das traurige Phänomen der verfehlten, unwirklich gebliebenen Idee. Der „Mensch" im vollen Sinne des Wortes, „der Geistliche", kann nur erscheinen unter den empirischen Menschen, indem er nichts will auf der Erde, als das Endliche zum Ewigen bilden; er muß sein Leben zum Kunstwerk gestalten, „und so muß er, mag auch sein Geschäft Namen haben, wie es will, ein Künstler sein und bleiben".

Von diesem Gesichtspunkt aus verschiebt sich der moralische Wirklichkeitsbegriff. Das, was wir vor Augen sehen, der empirische Mensch, ist gar nicht der wirkliche. Seine Wirklichkeit ist die Erfüllung seiner Idee, und diese gerade ist empirisch unvollendet. „Die meisten Menschen sind wie Leibnizens mögliche Welten, nur gleichberechtigte Prätendenten der Existenz. Es gibt wenig Existenten." Die Anwartschaft auf Wirklichkeit hat jeder, aber nicht jeder dringt zu ihr durch. Im Wesen des Menschen liegt etwas, was eben über das Menschliche, wie es ist, hinaus muß, um wirklich zu werden: „es ist der Menschheit eigen, daß sie sich über die Menschheit erheben muß". Die Erhebung geschieht nicht durch Grundsätze, sondern durch den „Beruf", die Idee. Grundsätze sind der Menschheit gemeinsam, durch sie kann sich niemand über die Menschheit erheben. Wohl aber durch das Eigenwesen des Individuums, durch das Ursprüngliche, Originale im Menschen. „Alle Selbständigkeit ist ursprünglich, ist Originalität, und alle Originalität ist moralisch, ist Originalität des ganzen Menschen. Ohne sie keine Energie der Vernunft und keine Schönheit des Gemüts." So gründet sich der Schlegelsche Individualismus letzten Endes auf den Kant-Fichteschen Grundsatz, daß Autonomie die erste Bedingung des sittlichen Wesens ist. Der Unterschied liegt nur darin: es ist hier nicht mehr die Autonomie einer allgemeinen praktischen Vernunft, sondern die des individuellen Menschengeistes in seiner konkreten Fülle.

Schlegel hat seine individualistische Moral durch die Schroffheiten und Übertreibungen seines aphoristischen Stils mehr verdunkelt als

erhellt. Es ist aber gar nicht nötig, sie durchaus im Sinne dieser Übertreibungen zu verstehen. Sie verträgt sich sehr wohl mit den berechtigten Ansprüchen einer allgemeinen Moral. Sie ist die natürliche und durchaus geforderte Ergänzung einer solchen, sie erschaut und verfolgt den Komplementärwert zu ihr. Die Synthese beider fehlt natürlich bei Schlegel, er ist gar zu heftig erfaßt von seinem Gedanken, steht gar zu sehr in seinem Bann, um ihm selbst wieder objektiv abwägend gegenüberzutreten. Immerhin darf man nicht übersehen, daß eine zweite weniger originelle Gedankenreihe in ihm der individualistischen die Wage hält. Es ist der mystisch-kosmische Gedanke, der auch in der Ethik nicht versagt und sie gleichsam rückwärts an das Universum fesselt. Deutlichen Ausdruck findet das in der Rolle, welche die Liebe bei ihm spielt. Die Liebe, welche die Individuen verbindet und sie ins Überindividuelle hinaufreißt, ist auch für Schlegel eine sittliche Grundkraft: „Nur durch die Liebe und durch das Bewußtsein der Liebe wird der Mensch zum Menschen." Freilich denkt Schlegel nicht an an allgemeine Menschenliebe, sondern an persönliche Liebe. Aber auch diese verknüpft, sie ist ein metaphysisches Band. Dieses Band und seine Gemeinschaft zu verleugnen konnte keinem ferner liegen als Schlegel, dem sogar Philosophie und Dichtung als Sache der Gemeinsamkeit galten. Der Eigenwert des Individuellen, den der Mensch entwickeln soll, der innere „Beruf", den er erfüllen soll, sie heben das geistige Universum menschlich-sittlicher Gemeinschaft nicht auf; sie geben ihm vielmehr den Inhalt, die Fülle der geistigen Mannigfaltigkeit, ja die eigentliche moralische Wirklichkeit. Die Fruchtbarkeit dieses Gesichtspunktes ist nicht auf die engere Moral beschränkt; sie bewährt sich auf allen Lebensgebieten, auch dort, wo der Mensch sich für das Objektivste einsetzt, wie in der Wissenschaft. Dem Künstler, der ein Werk schafft, ist ein gewisser Individualismus das Lebenselement. Aber auch dem Historiker werden erst durch ihn die Augen geöffnet. Der Gegenstand der Geschichte, insonderheit der Geistesgeschichte, wie sie Schlegel vorschwebt, ist immer ein streng individueller. Gerade das Einzigartige, Fremdartige, Abweichende ist zu erfassen. Hier ist mit allgemeinen Maßstäben nichts zu machen. Die Geistesart einer unwiderbringlich vergangenen Zeit, das besondere Ethos einer Persönlichkeit, das nur noch durch Spuren ihrer Taten zu uns redet, — wenn man sie nicht im Geiste ihres eigenen Geistes, im Lichte ihrer eigenen Idee versteht, so versteht man sie überhaupt nicht. Nichts ist daher lehrreicher — auch für den heutigen Geschichtler —

als der beißende Sarkasmus, mit dem Schlegel, an der Wiege der neuen Geschichtsforschung stehend, das seichte Verfahren historischer Verallgemeinerung aus der Analogie des eigenen kleinen Selbst geißelt. „Die beiden Hauptgrundsätze der sogenannten historischen Kritik sind das Postulat der Gemeinheit und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: alles recht Große, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist außerordentlich und zum mindesten verdächtig. Axiom der Gewöhnlichkeit: wie es bei uns und um uns ist, so muß es überall gewesen sein, denn das ist ja alles so natürlich." Mit diesen beiden Grundsätzen wird die Geschichte zur ewigen Wiederholung des Banalen gemacht. Mit ihnen erreicht der Historiker genau dasselbe, was der Ethiker mit Normen und Imperativen erreicht. —

Friedrich Schlegels Gedankenwelt ist eine verwirrende Mannigfaltigkeit verstreuter Keime. Der Reichtum der Seele, den Hemsterhuis geweissagt, hier ist er im Beginn seiner Erfüllung. Aber er ist nicht ausgewertet; weder Schlegel selbst, noch irgendein anderer aus dem romantischen Freundeskreise hat diese Keime durchzuführen gewußt. Das „System", das ihm selbst als philosophische Aufgabe vorschwebte, lag nicht in der Reichweite seiner Fähigkeiten. Er weiß um diese Grenze seines Könnens, er weiß auch, daß er mit seinem gedanklichen Ringen im ersten Anfang einer großen Bewegung steht, und — läßt es bewenden bei den verstreuten Lichtblitzen, die ihm aufleuchten. „Du vermutest ein Höheres auch in mir und fragst, warum ich eben an der Grenze schweige? — Es geschieht, weil es noch so früh am Tage ist."

4. Hölderlin.

Die Synthese von Poesie und Philosophie, wie die Romantik sie anstrebt, zeigt in jedem einzelnen ihrer Vertreter ein anderes Gesicht. Bei Schlegel sind es auf allen Geistesgebieten Gedanken von revolutionärem Charakter, die ihn rücksichtslos, hart, zynisch werden und den Ausdruck philosophischer Schärfe finden lassen. In Hölderlin lebt ein Geist ganz anderer Art. Er ist ganz Dichter, und alles, was er angreift, gewinnt die Form der Dichtung. Auch in ihm dämmert ein neuer Tag geistigen Seins. Aber weder sucht er die gedankliche Schärfe noch lockt ihn die Paradoxie des Ausdrucks. Nach stiller träumender Harmonie verlangt sein Wesen; feinsinnige Empfindsamkeit, weltfremder Idealismus, vergeistigte, unsinnliche Erotik und krankhafte, selbstquälerische

Grübelei bestimmen sein Verhältnis zu den Problemen der Zeit. Es fehlt ihm nicht an metaphysisch-idealer Höhe des Fluges noch an tiefererlebter religiöser Grundstimmung; es fehlt auch nicht an Fülle und Schönheit der Lebensideale. Aber es ist, als trügen alle großen Keime in ihm den Tod in sich, sie münden alle frühzeitig im Tragischen, neigen zur Selbstvernichtung. Dasselbe Griechentum, das Schlegel zu kühner moralischer Forderung erhob, erfaßt auch Hölderlin bereits in frühen Jahren; aber es reißt ihn nicht über schwärmerische Begeisterung hinaus. Es dient ihm nur, ein Reich zu erträumen, das nicht von dieser Welt ist, und entfremdet ihn der Wirklichkeit, macht ihn innerlich einsam, zum in sich versunkenen Anachoreten des Geistes.

Es gehört nicht hierher, von ihm als Dichter zu sprechen. Was seine Kunst auszeichnet, das große formale Können, die klassische Meisterung des Ausdrucks, die empfindsame Unmittelbarkeit gepaart mit reflektiertester Gedanklichkeit und einem alles beseelenden Naturempfinden, erscheint hier als tragendes Element einer Ideenwelt, die philosophisch nicht ohne Interesse ist, zumal sie in engster Fühlung mit den entstehenden Weltbildern des jungen Hegel und Schelling steht. Mit beiden verknüpfen ihn persönliche Bande vom Tübinger Stift her, und beider Entwicklung hängt in ihren Anfängen mit der seinigen zusammen. Daß er selbst nichts eigentlich Philosophisches hervorgebracht hat, ändert an dieser Bedeutung so wenig, wie die Tatsache, daß sein künstlerisches Können vor den größeren Aufgaben der Dichtung, der eigentlichen Stoffkomposition, der Formung des Gegenstandes versagte, und seine Lebensanschauung vor den Aufgaben des realen Lebens.

Seine frühen dichterischen Entwürfe zeigen ein stilles Ringen gegen den Geist der Fichteschen Philosophie. Derselbe Gedanke, der Schelling nur wenige Jahre später auf die Bahn der Naturphilosophie drängte, ist hier in aller Schärfe ausgesprochen: es kann nicht sein Bewenden haben bei der These der Wissenschaftslehre, daß die Natur ein in sich nichtiges Gebilde sei, dessen Bedeutung sich darin erschöpft, Gegenwurf der Aktivität des praktischen Ich zu sein. Der Ethizismus Fichtes erscheint ihm als Verleugnung und Verleumdung der geschaffenen Welt, deren Herrlichkeit ihm hoch über allem Zweifel steht. Aber nicht eine ontologische Kritik übt er, sondern eine viel feinsinnigere, immanente. Ist es die Bestimmung der Natur, aufgehoben zu werden, wie Fichte meinte, so vernichtet das Ich sein Nicht-Ich, hebt also die Beziehung des Gegenüber auf, in der gerade das ethische Verhältnis

wurzelt. Denn das praktische Ich muß ja eine Welt haben, auf die es handelt, wie die Wissenschaftslehre beweist. So würde also das praktische Ich sich selbst aufheben.

In dieser Kritik ist der Kernpunkt getroffen, in welchem Fichtes Weltbild versagte. Aber damit ist nur ein äußeres Motiv berührt. Die wirklichen Gründe von Hölderlins ablehnender Haltung gegen Fichte liegen tiefer. Natur ist ihm mehr als die gegebene Außenwelt, sie ist das Element, in dem er lebt und atmet, selbst ein Lebendiges, ihn liebend und tragend Umfassendes, und eben deshalb ein über alle Zweifel hinaus unmittelbar erlebtes und erfahrenes Wirkliches. Ja sie ist ihm ein Göttliches, von Gottheiten Erfülltes, unendlich größer als der Mensch und sein kleines, verschwindendes Ich. Nicht künstlich reflektiert ist dieses Naturleben, sondern primär-real und voll ungeklärter Wunder. Den reinsten Ausdruck findet er dafür in der Mythologie der Alten, die das geheimnisvolle Weben der Natur beseelten und anbeteten. Sein Naturgefühl ist selbst ein mythisches. Bevor noch der Gedanke der Weltseele wieder aufgenommen und durchgeführt wurde, begegnen wir bei Hölderlin auf Schritt und Tritt der Idee der Allbeseelung. Nicht er ist hier durch Schelling beeinflußt, sondern viel eher Schelling durch ihn. Denn was ihm vorschwebt, ist etwas Urwüchsiges, aus seiner eigensten Natur Quellendes: das Wertgefühl für die Herrlichkeit der Natur. Dem sittlich Guten tut das keinen Abbruch, denn das ist von anderer Art. Nur kann die Fichtesche Rechtfertigung der sittlichen Autonomie auf Kosten der natürlichen Welt nicht recht behalten. Denn das ist der Sinn seiner philosophischen Dichterträume: wie hoch auch der Wert des Guten stehen mag, es gibt neben ihm und unabhängig von ihm auch ein Reich des Natürlichen, und auch dieses ist Träger eines ursprünglichen, unaufhebbaren Eigenwertes. Natur ist nicht geringer als Sitte: auch in ihr sind Götter, der Anbetung wert. Der Mensch soll sie nicht töricht entgöttern noch berauben, denn er beraubt sich selbst. „Bestürme nicht die freudigen Gestalten, denn du bedarfst der Stärkung der Natur."

Wüßten wir von Hölderlins philosophischen Ideen nichts, als was sich in seiner Dichtung spiegelt, so genügte auch das, ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte des deutschen Idealismus anzuweisen. Von seinem reinen Naturempfinden, von seiner künstlerisch-antiken Opposition gegen das von Fichte geforderte Opfer der Natur nahm die junge Naturphilosophie ihren Anfang. Doch haben wir noch ein Zeugnis anderer Art, das uns tiefer in seine Weltanschauung hineinblicken und

uns erkennen läßt, wie auch das Ganze der Philosophie ihm lebendig ist, und wie es eine große ethische, ästhetische und religionsphilosophische Perspektive ist, mit der er, wie es scheint, der philosophischen Mitwelt vorangegangen ist.

Wir haben ein Blatt von Hegels Hand aus dem Jahre 1796, das einen vollständigen philosophischen Systementwurf im engsten Umriß enthält [1]). Die Frage der Urheberschaft führt zunächst auf Schelling, von diesem aber, wie es scheint, weiter auf Hölderlin zurück, dessen Besuch bei Schelling der Abfassungszeit unmittelbar vorausgeht [2]). Der Ausgangspunkt ist hier die Kantische Lehre von der Idee in extremer Wendung. Für Metaphysik ist nur in der Ethik Raum, aber diese Möglichkeit hat Kant mit seinen Postulaten nicht erschöpft. Es muß ein „vollständiges System aller Ideen" geben. Und dieses System ist zu entwickeln.

Ganz im Geiste Fichtes wird als erste Idee „natürlich" die des Ich als freien Wesens aufgestellt. Aber ganz entgegen der Wissenschaftslehre heißt es gleich darauf: „Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts." Nicht aus dem Ich wird diese Welt geboren, sie tritt mit ihm zugleich hervor als eine andere. Und hier eröffnet sich die Aufgabe einer neuen Naturphilosophie, „einer Physik im Großen", die nicht an Experimenten mühsam schreitet. Philosophie soll ihr die Idee, Erfahrung die Data liefern. Ebenso neuartig soll das ganze Gebiet des Praktischen sich gestalten. Der Staat ist etwas Mechanisches, nicht Idee; „er muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln, und das soll er nicht; also soll er aufhören". Was über ihn hinausführen soll, das ist zunächst die Idee der Menschheitsgeschichte, deren Prinzipien „das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut entblößen" sollen. Nächstdem kommt die Idee der moralischen Welt, sowie die der Gottheit und der Unsterblichkeit. Das Wesentliche ist, daß ein freies geistiges Wesen die letzteren in sich trägt, sie also auch nicht außer sich suchen darf, wie der „Afterglauben" tut.

[1]) F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917.

[2]) Den Nachweis, daß es sich um einen Entwurf Schellings in Hegelscher Abschrift handle, hat Rosenzweig erbracht. Ernst Cassirer, Logos 1918/19 (abgedruckt in „Idee und Gestalt", Berlin 1921) weist weiter nach, daß die eigentliche geistige Urheberschaft nicht bei Schelling selbst zu suchen ist, dessen eigene Philosophie in diesen Jahren noch ein ganz anderes (mehr Fichtesches) Gepräge trägt, sondern wahrscheinlich bei Hölderlin, zu dessen damaligem Ideenkreis der Inhalt durchaus paßt. Streng beweisen läßt sich das freilich nicht. Auch dürften, selbst wenn es sich um Hölderlins Gedanken handelt, die Formulierungen des Entwurfs, wie er vorliegt, sehr wohl Schelling zugehören. Schellings Meisterschaft im Transponieren fremden philosophischen Gutes ist ja nicht zu bezweifeln. Wir bringen auf alle Fälle den Inhalt an dieser Stelle. Denn daß überhaupt Schelling in dem fraglichen Jahr unter dem Einfluß von Hölderlins Weltgefühl stand, kann wohl nicht bezweifelt werden.

Über diesen Ideen, sie überragend und zusammenfassend, thront die Idee der Schönheit. Der höchste Akt der Vernunft ist ein ästhetischer Akt; oder was dasselbe ist: Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert. „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie." Sogar der geschichtliche Sinn bedarf des ästhetischen Sinnes. Durch diesen offenkundigen Primat des Ästhetischen bekommt die Poesie „eine höhere Würde". Sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war, Lehrerin der Menschheit. Hierdurch erfüllt sich zugleich ein wichtiges religiöses Postulat, das Bedürfnis des Menschen nach einer „sinnlichen Religion". Auch der Philosoph bedarf ihrer. Nicht daß er auf die objektive Strenge der Vernunft verzichten müßte, aber dem „Monotheismus der Vernunft und des Herzens" muß ein „Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst" entsprechen. Dieser Gedanke führt auf die Idee einer „neuen Mythologie", einer „Mythologie der Vernunft", welche im Dienste der Idee steht. Auf diese Weise sollen die ewigen Ideen der Vernunft, die sonst nur dem Philosophen auf der Höhe seiner Spekulation in abstracto faßbar werden, konkret anschaubar und dem „Volke" zugänglich gemacht werden. „So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hände reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen." Diese Synthese des scheinbar Heterogenen würde die Stiftung einer neuen Religion bedeuten, die gleiche Ausbildung aller Kräfte, die wahre Freiheit und Gleichheit der Geister — das letzte und größte Werk der Menschheit.

Die Tragweite dieses Systemprogramms leuchtet ohne jede Erläuterung ein. Der kühne, um Durchführung und Konsequenzen unbesorgte Charakter der Formulierungen zeigt deutlich die etwas großspurige Art des jungen Schelling, während der Inhalt einen Geist atmet, der tiefer in rein künstlerischer Weltanschauung und antik-mythologischem

Empfinden wurzelt. Die Polemik gegen die erste Wissenschaftslehre Fichtes haftet hier auch keineswegs bloß am Naturproblem; dieses bildet vielmehr nur den Auftakt. Es ist offensichtlich eine ganze Reihe der später entwickelten Ideen des deutschen Idealismus, die hier in nuce enthalten sind und die alle einem einheitlichen künstlerischen Weltempfinden entspringen. Die Überordnung der Geschichtsidee über die Staatsidee und der philosophische Primat des Ästhetischen sind Wesenszüge von Schellings nachmaligem System des transzendentalen Idealismus. Die Poesie als „Lehrerin der Menschheit" macht einen Grundzug der Romantik aus und bildet einen Kernpunkt der Opposition Hegelscher Geistesphilosophie gegen den starren Ethizismus Fichtes. Der Gedanke der „philosophischen Mythologie" und der auf ihr begründeten neuen Religion aber antizipiert den Standpunkt von Schellings später Philosophie der Mythologie. Der letztere Punkt, in dem der ganze Entwurf gipfelt, klingt stärker als die anderen an die aus Hölderlins frühen Fragmenten bekannte götterreiche Weltstimmung an. Und wenn irgendwo im weiten Kreise der Zeitgenossen der Anstoß liegen konnte zu einer ernstgemeinten Wiedererweckung des nicht nur künstlerisch, sondern auch religiös als Glaubens- und Lebenselement verstandenen antiken Polytheismus, so dürfte ein solcher Anstoß wohl am ehesten von Hölderlins Ideal des griechischen Geistes ausgegangen sein. Der Punkt, in dem der träumerisch versonnene Dichter Hölderlin und der noch im ersten Schaffensdrang jeder Anregung nachgebende, sorglos Pläne machende Philosoph Schelling sich trafen, war eben die Idee einer künstlerisch erweiterten und beseelten Welt.

5. Novalis.

Der Dritte unter den Romantikern, der sichtlich mit den Philosophemen seiner Zeit ringt und an ihnen mitarbeitet, ist Novalis. Von den „Fragmenten", die den Niederschlag dieser Gedankenarbeit enthalten, hat er selbst nur weniges (im „Blütenstaub" und im „Athenäum") veröffentlicht. Heute liegen sie gesammelt vollständig vor. Inhaltlich umfassen sie eine Fülle hingeworfener Gedankensplitter, die dem aufmerksamen Leser das Material einer eigenartigen, durchaus geschlossenen Weltanschauung darbieten. Von Hölderlin unterscheidet ihn die unverkennbare philosophische Konsequenz und die gelegentlich hohe begriffliche Schärfe, von Schlegel vor allem die idealistische Höhe der Spekulation und das starke Vorwiegen der naturphilosophischen Mystik. Der Schellingschen Naturphilosophie steht er innerlich am nächsten. Schon der gemeinsame Ausgang von Fichtes Wissenschaftslehre verbindet ihn mit ihr. Doch erscheinen die Sonderbarkeiten Schellings bei ihm noch vergrößert, die vage, phantasievolle Analogie herrscht hier schrankenlos und führt zu Behauptungen von monströsester Willkürlichkeit. Die kritische Grenze zwischen Dichtung und Wissenschaft verschwindet fast vollständig, die gewagtesten Einfälle stehen neben Lichtblitzen von echtem Tiefsinn. Daß ihm selbst diese lose hingeworfenen Gedankensplitter nicht als gleichwertig gegolten haben, dafür gibt es genug Anzeichen. Aber die Aufgabe, unter ihnen die philosophisch ernstgemeinten herauszulesen, wird natürlich für immer eine nur subjektiv lösbare bleiben. „Wer Fragmente dieser Art beim Worte halten will," sagt er selbst, „der mag ein ehrenfester Mann sein, nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muß man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte. Jetzt sind literarische Saturnalien. Je bunteres Leben, desto besser." Freilich treibt der Dichter die Saturnalien auf philosophischem Gebiet etwas weit. Sein Wissenwollen hat etwas Wollüstiges; es ist nicht getragen von jener stillen Achtung vor der Größe und Schwere ewiger Probleme, die jedes ernstliche Suchen voraussetzt. Es fehlt ihm ganz die Bescheidenheit des philosophischen Wissens um das Nichtwissen. Er, der sittlich Reine und künstlerisch Zartfühlende, ist gedanklich ausschweifend bis zum Grotesken.

Auch er geht von Fichte aus. Dem Grundgedanken der ersten Wissenschaftslehre vom Ich als dem Grunde alles Daseins kommt in Novalis ein natürlicher Hang zum Eindringen in die Wunderwelt des eigenen Selbst entgegen. Fichte gilt ihm als Entdecker des inneren Weltgesetzes, von dem das äußere nur ein Abglanz ist, als das Genie, das sich selbst durchdringt. Und wie Fichte, so stößt auch er im Grunde des Ich nicht auf ein theoretisch betrachtendes, sondern auf ein praktisch aktives Vermögen. Der Wille ist die zentrale Kraft des Geistes; ein schöpferisches Vermögen tragen wir im sittlichen Gefühl in uns. Der Wille nämlich ist nicht nur frei, er ist auch wahrhaft allmächtig. Er kann auch, was er will. Alles Nichtkönnen, und mit ihm das Phantom des äußeren Fatums, ist „Trägheit unseres Geistes", „durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwandeln."

Dennoch ist der Voluntarismus nicht der eigentliche Kern dieser Weltanschauung. Das Insichgehen hat mehr zu entdecken als den Willen, und mehr als die Welt der Vernunft, die aus ihm herfließt. Wissenschaftslehre ist bloß „Logologie"; aber das Ich ist mehr als das Logische. Es ist das wahrhafte Wunderland, in dem wir ursprünglich heimisch sind, dem wir aber unbegreiflicherweise entfremdet sind. Es bedarf einer „realen Psychologie", um uns wieder darin zurechtzufinden. Hemsterhuis hat vom unendlichen Reichtum der Seele gesprochen. Novalis nimmt das im buchstäblichen Sinne. Es gilt hier „neue ungeahnte Kräfte aufzusuchen und ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren". Er glaubt an wunderbare Vereinigungen und wunderbare „Generationen", die uns noch im Innern bevorstehen. Eine verborgene Welt, für deren Gebilde die Sprache keine Namen hat, gilt es zu entdecken. Phantasie, Verstand, Vernunft sind nur beschränkte Teilfunktionen. Hinter ihnen steht als Grundfunktion das eigentlich Schöpferische, die Genialität.

Genie ist nicht die Ausnahmebegabung des Künstlers, es ist der Wesenskern der Menschennatur. Wahre Erkenntnis wurzelt in innerer Offenbarung. Instinkthaft unbewußt sind ihre Anfänge, und unbewußt bleiben sie, bis der hellhörig nach innen Lauschende sie erfaßt. Hier ist der Punkt, in dem Fichtes Lehre von der intellektualen Anschauung des Ich Novalis über Fichte hinausführt. Das Sichselbsterfassen ist ein geheimnisvoller Akt, beruhend auf einer inneren Gemeinschaft mit sich selbst, ein Selbstgespräch, ein innerer Verkehr. Dieser Akt legt Zeugnis ab von dem Geheimnis der Seele, der inneren Pluralität. Dem wirklichen Ich steht ein „idealisches Ich" gegenüber, ein „wahrhaftes innerliches Du". Und „so entsteht ein höchst geistiger und sinnlicher Umgang, und die höchste Leidenschaft ist möglich. Genie ist vielleicht nichts als Resultat eines solchen innerlichen Pluralis". Man sieht sich erinnert an Platons Charakteristik des Denkens als Gespräch der Seele mit sich selbst. Aber der Gedanke ist ins Mystische gesteigert. Denn was das empirische Ich hier vom idealischen empfängt, sind Offenbarungen. Es ist ein unbekanntes geistiges Wesen, das den Menschen auf wunderbare Weise zur Entwicklung von Gedanken veranlaßt und den entwickelten Gedanken Evidenz gibt. „Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinung gebundenen Wesen möglich ist." „Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise

zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleichzumachen sucht. Dartun läßt sich dieses Faktum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es in sich zu veranlassen. Die Wissenschaft, die hierdurch entsteht, ist die höhere Wissenschaftslehre. Der praktische Teil enthält die Selbsterziehung des Ich, um jener Mitteilung fähig zu werden, der theoretische Teil die Merkmale der echten Mitteilung." Es ist hiernach nicht verwunderlich, wenn Philosophie nunmehr immerfort bezeichnet wird als eine Art Selbstoffenbarung, Selbstbesprechung, Selbstberührung, selbstgesetzmäßige Bewegung. Und damit steigt die Würde und Bedeutung der Philosophie. „Philosophieren ist der Grund aller Offenbarungen. Der Entschluß zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich besinnen, erwachen und Geist sein solle." Von hier aus versteht man auch die vielfach betonte, für den Dichter immerhin auffallende Gleichsetzung von Dichtung und Philosophie. Der philosophische Akt ist eben in solche mystische Tiefe gerückt, daß dem Künstler von ihm her kein Rationalismus mehr droht.

Heimat und Vaterland ist dem Menschen die Innenwelt. Sie ist darum mehr als die Außenwelt. In ihr ist — was sonst nirgends ist — das Ideale real. Und diese Realität des Idealen ist zu ergründen. Das ist eine unabsehbare Aufgabe, denn wir wissen bislang wenig von der Innenwelt. Sie, die innige, heimliche, vaterländische, ist zugleich „so traumhaft, so ungewiß". Sich in ihr zurechtzufinden, dazu ist der unmittelbare Blick nach innen nur der erste Schritt. „Wer hier stehen bleibt, gerät nur halb, der zweite Schritt muß wirksamer Blick nach außen, selbsttätige gehaltene Beobachtung der Außenwelt sein." Aber auch im Blick nach außen soll alles der Orientierung nach innen dienen. Es besteht ein geheimnisvolles Band zwischen Innerem und Äußerem, man kann nicht das eine suchen, ohne das andere zu finden, und wer der Natur den Rätselschleier vom Gesicht reißt, steht von Angesicht zu Angesicht vor seinem eigenen wahren Wesen. „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere. Vielleicht auch umgekehrt." Sein eigenes Wesen erschauen heißt, es überall außer sich wiederfinden. Alles Erkennen ist Rückkehr zu sich selbst, mag es noch so sehr in die Weite gehen. Das Wahre ist die Einheit von Seele und Welt. „Was ist die Natur? Ein enzyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Warum wollen wir uns mit dem bloßen Verzeichnis unserer Schätze

begnügen? Laßt sie uns selbst betrachten und sie mannigfaltig bearbeiten und benutzen!"

Diese Einheit von Geist und Natur ist weder schlechtweg pantheistisch zu verstehen, noch etwa im Sinne der späteren Identitätsphilosophie. Sie bleibt dem Fichteschen Idealismus näher, als man nach einzelnen Äußerungen vermuten könnte. Denn sie ist im Grunde streng aktivistisch gedacht, nicht als vollzogenes Faktum, sondern als Aufgabe. Den Entwurf der Welt tragen wir in uns, aber erschaffen muß sie erst werden. Und solche Erschaffung ist der eigentliche Sinn des Lebens. „Das Leben oder das Wesen des Geistes besteht in Zeugung, Gebärung und Erziehung seinesgleichen." Darum genügt für das philosophische Insichgehen auch kein theoretisch-passivistischer Ausdruck. „Er ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies: eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens." Lebendigkeit und Tätigkeit ist der Grund der Dinge, zugleich aber der Grund des Geistes. Deswegen gilt vom Ich auch in gewissem Sinne dasselbe wie von der Außenwelt: es ist gleich ihr nicht fertig gegeben, es muß erst erschaffen werden. „Wir sind gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich-Werden." Das heißt nun nicht, als könnten wir beliebig ein geistiges Wesen aus dem Nichts entstehen lassen. Denn in anderem Sinne finden wir auch wiederum das Ich vor. „Der Anfang des Ich ist bloß idealisch . . . der Anfang ist schon ein späterer Begriff, der Anfang entsteht später als das Ich; darum kann das Ich nicht angefangen haben." Aber das Vorgefundene ist nicht die volle Entfaltung, und erst diese wäre das wahrhafte Ich. Denn das Ich in strengem Sinne ist das sich voll und ganz durchdringende Selbstbewußtsein; und wie könnte das vorgegeben sein, da doch das Ich sich selbst als das tiefste und unlösbarste aller Rätsel empfindet. Die Lösung dieses Rätsels wäre die Lösung aller Rätsel.

Der Größe der Aufgabe entspricht die Größe des Einsatzes, den der Mensch zu machen hat, um dem Ziel aller Ziele nahezukommen. „Der echte philosophische Akt ist Selbsttötung. Dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bedürfnis des philosophischen Hungers, und nur dieser Akt entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transzendenten Handlung." Nicht die Platonische Weltflucht, nicht der natürliche Tod als Befreiung der Seele aus dem „Gefängnis des Lebens" ist hier gemeint. Die Tötung des Ich, von der Novalis spricht,

ist ja erst der „Anfang der Philosophie"; und diese soll ja gerade „Erweiterung seines Lebens in die Unendlichkeit" sein. Der Tod des Selbst ist die Entfesselung des Lebens. Es ist hiernach etwas im Ich des Menschen selbst, das dem inneren Lebendigwerden, dem Eindringen in sich und dem Erschaffen seiner selbst entgegensteht. Und man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Gedanken auf den „innerlichen Pluralis" des Geistes bezieht. Das wirkliche Ich muß dem idealischen weichen, muß ihm zum Opfer gebracht werden. Denn im Wesen eines solchen Opfers liegt dann tatsächlich die Sprengung der Grenzen des Empirischen und die Erweiterung unseres Daseins in die Unendlichkeit. Tiefsinnig aber kommt es hierbei zum Ausdruck, wie dieses Opfer niemals ein vollständiges sein kann, wie eben das, was dem philosophischen Akt im Wege steht, das empirische Ich, auch wiederum in ihm vorausgesetzt ist, für ihn unentbehrlich ist, und wie seine vollständige Opferung ein ebensolches Im-Wege-Stehen wäre. Mit seiner totalen Preisgabe würde das empirische Ich auch das Selbstbewußtsein als solches preisgeben; denn nur in seinem Hineinlauschen in sich selbst vernimmt es das idealische Ich. „Um die Wirkung eines Ideals zu tun, darf es nicht in der Sphäre der gemeinen Realität stehen. Der Adel des Ich besteht in seiner Erhebung über sich selbst. Folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirksamkeit, sein Genuß, i. e. sein Sieg — kurz das Ich selbst würde aufhören." Diese Tragik des Bewußtseins ist unaufhebbar, sie haftet ihm auch in seiner Idee, seiner Erfüllung an. An dieser inneren Grenze hat die Wissenschaft der Wissenschaften, die Philosophie, ihre Schranke. Es ist zugleich die Grenze des Voluntarismus in Novalis' Spekulation. Es ist der Bewußtseinsidealismus selbst, der sie ihm vorzieht.

Novalis hat seinen Standpunkt als „magischen Idealismus" bezeichnet. Der Ausdruck als philosophische Gesamtbezeichnung bleibt — wie man ihn auch kehren mag — eine Paradoxie, eine Übertreibung. In den phantastischen Naturanalogien, mit denen zahlreiche Fragmente ein geistreich-willkürliches Spiel treiben, könnte man wohl am ehesten den zugehörigen Inhalt erblicken. Nimmt man das Wort aber als Ausdruck des ewig Wunderbaren und Unbegreiflichen, das in dem geschilderten Verhältnis von Ich und Außenwelt, und innerhalb des Ich wiederum in dem Verhältnis von empirischem und idealischem Ich liegt, so gewinnt er einen durchaus bestimmten und verständlichen Sinn. Der Mensch mit seinem engbegrenzten Verstehen steht ja dem Unbe-

greiflichen nicht passiv gegenüber. Er fühlt es als seine Wurzel und muß irgendwie suchen, es sich praktisch zu eigen zu machen, es zu beherrschen. „Magie" ist für Novalis die Kunst solchen Beherrschens, die Fähigkeit, das dunkle Können der Seele aus seinem Schlummer zu erwecken und mit ihm das Wunder zu bewirken, das in der Entstehung des Geistes besteht. Den „magischen Realismus", der nur ein verkappter Naturalismus ist und sich im Okkultismus verliert, lehnt er ausdrücklich ab. Ja er glaubt im Grunde immer noch auf dem Boden Fichtes zu stehen. „Idealismus" im Sinne der Wissenschaftslehre hat für ihn unmittelbar etwas Übernatürliches; er ist ein Werk des Zaubers, und der Philosoph, der ihn erschaut, ist Magier. Das Ich, das in produktiver Einbildungskraft das Nicht-Ich aus sich hervorzaubert, ist schon ein magischer Urgrund. Aber während für Fichte der Nachdruck auf der genauen standpunktlichen Umreißung des Idealismus liegt, ist der letztere für Novalis etwas viel Loseres, Unverbindlicheres. Es ist hier weder ein empirischer noch ein transzendentaler, weder subjektiver noch objektiver Idealismus, sondern ein Idealismus des Geistigen schlechthin. Ein Wertprimat der Geisteswelt als solcher ist es, der hier seinen Ausdruck findet in der dichterisch verschleierten Formel des „Zauberischen".

Es ist Novalis nicht unbewußt, daß etwas Exzessives, Gefährliches in solchem Gedankenspiel liegt, etwas das hart an der Grenze des Wahnsinns liegt. „Wenn man etwas Bestimmtes tun oder erreichen will, so muß man sich auch provisorische bestimmte Grenzen setzen. Wer aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis er's kann. Er ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt. Jener sucht eine Wunderbewegung, ein Wundersubjekt — dieser ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt. Beides sind logische Krankheiten, Wahnarten, in denen sich allerdings das Ideal auf eine doppelte Weise offenbart oder spiegelt, — heilige, isolierte Wesen, die das höhere Licht wunderbar brechen — wahrhafte Propheten." Positiver kommt die Bedeutung des Magischen in mancherlei anderem Zusammenhang zutage, am deutlichsten immer dort, wo er auf das Wesen des Geistes und die Aufgabe der Philosophie zu sprechen kommt. Ein größerer Aphorismus führt aus, wie der Mensch im Besitz zweier Systeme von Sinnen ist, des körperlichen und des seelischen. Jedem entspricht ein System von Reizen. Für das System des Körpers ist es die äußere Natur. Anders für das der Seele. „Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reize, den wir Geist nennen oder die Geisterwelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem anderen System und wird von diesem affiziert. Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen, und man bemerkt bald, daß beide Systeme eigentlich in einem vollkommenen Wechselverhältnis stehen sollten, in welchem jedes von seiner Welt affiziert, einen Einklang, keinen Einton bildete." In diesem Verhältnis nun gibt es ein mannigfach abgestuftes Überwiegen der einen oder der anderen Seite. Der glückhafte Zustand wäre die Harmonie; der des gemeinen Bewußtseins ist offenbar das Übergewicht des Körpersystems. Das umgekehrte Übergewicht ist der magische Zustand. „In der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisterwelt."

Von dieser Periode der Magie nun verspricht sich Novalis eine wahrhafte Allgewalt des Geistes. In ihr herrscht die „Kunst, unseren Willen total zu realisieren"; hier bekommen wir den Körper ebenso „in unsere Gewalt" wie die Seele. Und weil der Körper „das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt" ist (was aus der Wissenschaftslehre folgt), so ist die Modifikation des Werkzeugs zugleich „Modifikation der Welt". Es ist also nichts Geringeres als die „Welt", was die Periode der Magie in unsere Gewalt bringt. Auf diesen Zustand der Allbeherrschung bezieht sich denn wohl auch das vielzitierte Wort: „Die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen." Novalis weiß das sogar einigermaßen anschaulich zu schildern, wenn er im Anschluß an die oben gebrachte Stelle von den zwei Systemen fortfährt: „Ist unser Körper selbst nichts als eine gemeinschaftliche Zentralwirkung unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir sie beliebig in Tätigkeit zu setzen, sie gemeinschaftlich zu zentrieren, so hängt es ja nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen. Ja, sind unsere Sinne nichts anderes als Modifikationen des Denkorgans, des absoluten Elements, so werden wir mit der Herrschaft über dieses Element auch unsere Sinne nach Gefallen modifizieren und dirigieren können." Und zugleich verrät er uns, an was für einem Geistesgebiet er sich bei diesem phantastischen Gedanken orientiert. Es ist das Gebiet des künstlerischen Schaffens, in das er charakteristischerweise die Philosophie einbezieht. „Der Maler hat so einigermaßen schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindungen (oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkungen er vereinigt auf das Sprachorgan hinlenkt), der Philosoph das absolute Organ in seiner

Gewalt und wirkt durch sie beliebig, stellt durch sie Geisterwelten dar. Genie ist nichts als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben wir nur einzeln Genie gehabt, der Geist soll aber total Genie werden."

Diese Stelle als Ganzes genommen ist außerordentlich lehrreich für das Verständnis romantischer Geistesart und Weltanschauung. Einerseits ist hier das Grundverhältnis von Ich und Außenwelt derartig dem ästhetisch schaffenden Verhalten des Künstlers angenähert, daß die Grenze sich vollständig verwischt, daß Kunstanschauung und Naturanschauung nur noch Abstufungen eines und desselben Aktes sind, der Ideengehalt des Kunstwerks und die nackte Wirklichkeit in ein und dieselbe Realitätssphäre fallen. Andererseits aber leuchtet hier besonders die geschichtliche Stellung dieser Weltanschauung ein. Sie steht deutlich als Konsequenz aus Fichtes Wissenschaftslehre da. In den frühen Darstellungen von 1794 und 1795 ist es der Hauptgedanke von Fichtes theoretischer Philosophie, daß ein einziges rein aktives Grundvermögen des Ich, die produktive Einbildungskraft, das Nicht-Ich hervorbringt. Auf Einbildungskraft beruht die Sinneswahrnehmung, sie ist das Affizierende. Nimmt man nun mit Fichte an, daß dieses Grundvermögen tief unbewußt, tief gesetzlich und notwendig wirkt und aller willkürlichen Lenkbarkeit durch das Bewußtsein entzogen ist, ja daß auch die philosophische Reflexion, die es nachträglich ins Bewußtsein erhebt, es doch niemals als lenkbares Mittel in seine Gewalt bekommt, so gewinnt der Idealismus an dieser Theorie die Möglichkeit, den Schein der Gegebenheit und der gegenständlichen Realität zu erklären. Wie aber, wenn einem an diesem Schein gar nicht gelegen ist, wenn man ihn gar nicht erklären will, wenn man sich schlechtweg über seine Tatsächlichkeit hinwegsetzt? Dann fällt die große Vexierfrage des Idealismus, die seinen Phantasieflug in Schranken hält; hin; dann ist kein Grund mehr, der Einbildungskraft innerhalb des theoretischen Bewußtseins feste unumstößliche Gesetze zuzuschreiben, die keine Willkür überschreiten kann. Dann wird die eigens für das Gegebenheitsproblem erdachte Theorie ihres Zweckes bar, wird frei und beginnt zu wuchern. Novalis tut diesen Schritt. Ihm ist es nicht mehr wie Fichte um Begründung des Idealismus zu tun, er glaubt ihn bereits gewonnen und gesichert. So hat er auch kein Bewußtsein dessen, daß seine Spekulation mit den Tatsachen in Widerspruch steht, denen Fichte wohlweislich Rechnung getragen hatte; er sieht nicht, daß er das kunstvolle Gebäude des Idealismus zerreißt,

indem er es schrankenlos zu erweitern meint. Ihn interessiert nicht das theoretische Bewußtsein als solches in seiner vermeintlichen Mangelhaftigkeit; ihn interessiert nur das ästhetische Bewußtsein und das metaphysische, soweit es diesem verwandt ist. Und so reißt er die Schranke der festen Gesetzlichkeit in der Tätigkeit des theoretischen Ich ein. Denn das ästhetische Bewußtsein kennt keine solche. Das ist es, was den magischen Idealismus vom transzendentalen trennt. Die Wissenschaftslehre läuft freilich darauf hinaus, daß auf den höheren Stufen der Reflexion auch die zunächst unbewußte Tätigkeit der Einbildungskraft bewußt gemacht und dadurch der Schein der Gegebenheit des Realen für den Philosophen aufgelöst wird. Aber niemals hat es sich Fichte einfallen lassen, dieses philosophische Bewußtsein in aktive, willkürliche Beherrschung übergehen zu lassen. Gesetze der unbewußten Produktion können vom Philosophen bestenfalls erfaßt, verstanden werden; und vom praktischen Bewußtsein kann ihnen eine andere, höhere Gesetzlichkeit entgegengesetzt werden, für die innerhalb jener als der Naturgesetzlichkeit eben noch Spielraum bleibt. Aber weder das moralische noch das philosophische Bewußtsein kann sie aufheben oder modifizieren. Freiheit kann wohl das Natürliche umbilden, aber nur im Sinne der unendlichen Aufgabe und innerhalb der Grenzen des Natürlichen überhaupt; sie kann aber nicht durch Aufhebung der Naturgesetze die Natur als solche ändern. Nach Novalis aber kann sie es. Und darin besteht ihm die königliche Freiheit des Geistes, daß er gleich dem Künstler die Gesetze der Produktion selbst in seine Gewalt bringt und mit ihnen frei schaltend die Sinnlichkeit selbst, die Gegebenheit selbst, und das heißt die Welt selbst, nach Belieben gestaltet. Der von Fichte geschilderte Stand des theoretischen Bewußtseins ist ihm ein minderwertiger, durchaus zu überwindender Zustand, eine Knechtschaft des Geistes unter der Herrschaft des körperlichen Sinnessystems. „In der Periode der Magie" soll umgekehrt der Körper dem Geiste dienen; und wenn wir uns erst „einen Körper geben können, welchen wir wollen", so können wir uns auch offenbar eine Welt geben, welche wir wollen. Wer „das absolute Organ in seiner Gewalt" hätte, der ist „total Genie".

Magie ist der Zustand der totalen Genialität. Indem Novalis ihn schildert, steigert er sich in das prophetische Pathos des Sehers. „Es wird vielleicht dann nur von ihm (dem Menschen) abhängen, einen Stoff zu beseelen; er wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt. Dann wird er vermögend sein, sich von

seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; er wird sehen, hören und fühlen, was und in welcher Verbindung er will." Weniger exaltiert muten einen andere Gedankenreihen an. Jakobi und ihm folgend Fichte haben von einem Moment des Glaubens gesprochen, das in allem Erkennen der Außenwelt enthalten ist; nach der Wissenschaftslehre ist es die Philosophie, welche diesen Glauben auflöst. Das Empfundene aber ist der Gegenstand des Glaubens. Nun sagt Novalis: „Glaube ist schon eine Willkür, Empfindungen in uns hervorzubringen; wir können und sollen dieses Vermögen, diese Fertigkeit noch unendlich vermehren und ausbilden." Hier ist der Begriff des Glaubens vollständig gegen seinen ursprünglichen Sinn umgedeutet. Denn Glaube gilt immer für etwas Unwillkürliches, Ungewolltes, etwas, das einen hat und gefangen hält. Hier ist er ein Akt der Willkür, der sich sein Objekt beliebig erschafft. Ist nun die Außenwelt nach Jakobi und Fichte Sache des Glaubens, so ist sie nach Novalis eo ipso beliebig erzeugbar und vernichtbar, und es ist reine Trägheit des Geistes, sich dauernd in einer und derselben Welt zu bewegen. Der Geist ist eine geheimnisvolle Macht, ein Born der Zauberkraft. Und dieser Born soll erschlossen werden; darin liegt die ganze Bestimmung des Menschen. Auch die moralische. Denn mit der Welt, in der er steht und an die er glaubt, schafft der Mensch auch sich selbst um. Im Gebrauch seiner Macht wächst er sich erst zum Menschen aus. „Wir sollen nicht bloß Menschen, wir sollen auch mehr als Menschen sein. Mensch ist überhaupt soviel als Universum. Es ist nichts Bestimmtes. Es kann und soll etwas Bestimmtes und Unbestimmtes zugleich sein." Diese Worte sind durchaus direkt, ohne Symbolik, zu verstehen. Mensch sein heißt dem magischen Idealisten, alles sein können. Sein bestimmtes Sein muß eine Unbestimmtheit bedeuten, muß in der Fähigkeit bestehen, jede Bestimmtheit annehmen zu können.

Aus der Fülle von Gedanken, welche die Fragmente enthalten, gewinnen von hier aus die dunkelsten Licht. Was scheinbar ungereimt auseinanderklafft, erweist sich als vollkommne geschlossene Weltanschauung. Es sei hier nur darauf hingewiesen, wie die Charakteristik der Philosophie als Selbstoffenbarung hier ihren genaueren Sinn gewinnt. Ebenso interessant ist es zu sehen, wie die Aphorismen über Moral und Tugend sich zwanglos diesem Gesamtbilde einfügen. Ist es doch gerade die Moral, die Novalis als „ein absolut schöpferisches Vermögen" bezeichnet. Das klingt jetzt wie eine Selbstverständlichkeit. Wer den

Menschen zum Weltenschöpfer macht, der wird ihn wohl auch für sittlich frei halten müssen. Aber das absolut schöpferische Vermögen ist mehr als sittliche Freiheit. Diese bleibt gebunden an Gesetze, deren Inhalt sie nicht verändern kann, sie ist nicht Herrin über Gut und Böse; sie kann sich nur zwischen ihnen entscheiden, kann aber dem Guten als solchem nicht einen neuen Sinn und Gehalt geben. Anders bei Novalis. Das Gute ist so wenig etwas Bestimmtes wie der Mensch. Darum ist das Handeln nach Grundsätzen nicht moralisch. Moralität wurzelt eben da, wo das rätselhafte Wesen des Geistes seine Wurzel hat. „Sie sagt schlechthin nichts Bestimmtes. Sie ist durchaus Entschlossenheit. Gesetze sind der Moral durchaus entgegen." Offenbar soll der Entschluß als solcher an die Stelle des Gesetzes treten. Diese Wendung kommt dem Schlegelschen Individualismus nahe. Sie deckt sich aber nicht mit ihm. Denn nicht auf das Individuelle als solches ist es hier abgesehen, sondern auf die Absolutheit des Schöpferischen. Setzt dieses nun schon theoretisch eine andere Welt gegen die gegebene und geglaubte Welt, vielmehr muß sie als praktisch handelnde in Konflikt mit der bestehenden und geglaubten Welt geraten. „So hebt alle lebendige Moralität damit an, daß ich aus Tugend gegen Tugend handle; damit beginnt das Leben der Tugend, durch welches vielleicht die Kapazität ins Unendliche zunimmt, ohne je eine Grenze, d. h. die Bedingung der Möglichkeit ihres Lebens zu verlieren." Die Konsequenzen dieses Gedankens für die Ethik sind nicht absehbar; Novalis hat sie nicht weit verfolgt. Der Sache nach laufen sie nicht sowohl auf einen Wertrelativismus hinaus, als direkt auf das, was Nietzsche nachmals die Umwertung aller Werte genannt hat. —

Fragt man sich, wo eigentlich der Kernpunkt dieses sonderbar gesteigerten Idealismus liegt, wo das Gebiet ist, auf dem er zu Hause, bodenständig ist, so kann wohl kein Zweifel sein: es liegt in der Kunst. Des Künstlers Natur ist magisch im strengen Sinne des Wortes, er ist der Zauberer auf seinem Gebiet, er schafft wirklich die Welt, die er innerlich erschaut. Ihm dienen die Sinne umgekehrt wie dem gemeinen Bewußtsein, sein Anschauen ist Schöpfung. „Der Maler malt eigentlich mit dem Auge; seine Kunst ist die Kunst, regelmäßig und schön zu sehen. Sehen ist hier ganz aktiv, durchaus bildende Tätigkeit. . . Der Musiker hört auch wesentlich aktiv, er hört heraus. Freilich ist dieser umgekehrte Gebrauch der Sinne den meisten ein Geheimnis, aber jeder Künstler wird es sich mehr oder weniger deutlich bewußt sein." Diese Gabe

des künstlerischen Schauens ist es, die Novalis verallgemeinert und als Grundvermögen der Seele wiederzuerkennen meint. „Fast jeder Mensch ist in geringem Grad schon Künstler. Er sieht in der Tat heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht herein. Der Hauptunterschied ist der: der Künstler hat den Kern des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht, und ist mithin imstande, Ideen nach Belieben, ohne äußere Sollizitation, durch sie heraus zu strömen, sie als Werkzeuge zu beliebigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen sie beim Nichtkünstler nur durch Hinzutreten einer äußeren Sollizitation ansprechen, und der Geist wie die träge Materie unter den Grundgesetzen der Mechanik zu stehen, oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint."

Nicht überall unterscheidet Novalis so scharf zwischen Künstler und Nichtkünstler. Und auch wo er es tut, ist doch die Meinung, daß eben die Notwendigkeit solcher Scheidung ein Mangel der Menschennatur sei. Der Mensch soll erst richtig Mensch werden. Dazu muß er es im Leben dem Künstler gleich tun. Wer an diese Forderung als eine allgemeine glaubte, mußte wohl magischer Idealist werden. Zugleich aber ist an diesem Punkte immerhin ersichtlich, daß dieser magische Idealismus nicht in jeder Hinsicht eine ganz so vag-exzessive Spekulation ist, wie es auf den ersten Blick scheint. Die Welt der absoluten Schöpfertätigkeit, in der der Geist zugleich Demiurg und Geschöpf ist, diese Welt gibt es wirklich. Es ist die Welt des Künstlers, in erster Linie die des Dichters. Hier gibt es den „tätigen, willkürlichen, produktiven Gebrauch unserer Organe". Diese Welt ist zwar eine Welt der Phantasie, aber sie ist nicht schlechter, nicht weniger real als die sogenannte wirkliche Welt. Auch sie hat ein Bestehen, und in ihr kann man so gut leben und sterben als in der wirklichen. „Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, desto wahrer." Hier also ist das Gebiet, auf dem „die Kunst, unseren Willen total zu realisieren" Spielraum findet. Hier können wir das Organsystem des Körpers in unsere Gewalt bekommen, hier dient es dem Geist, hier ist die „Periode der Magie". Es ist das Reich des „Magism oder Synthetism der Phantasie". „Der Dichter ist der wahre Magier."

Zugleich aber erhellt daraus das eigentliche Verhältnis von Poesie und Philosophie. Auch der Philosoph soll ja gerade der wahre Magier sein, er ist es, der die Herrschaft des Geistes anstrebt. So müssen wohl Dichtung und Philosophie im Grunde dasselbe sein. Das kommt bei

Novalis zu stärkerem Ausdruck als bei Schlegel. Denn fundamentaler ist hier das Moment der Tätigkeit, das Schöpferische in beiden gefaßt. Wohl finden wir Philosophie auch als „Wissenschaft der Wissenschaften" charakterisiert. Aber niemals redet Novalis dem geschlossenen wissenschaftlichen System das Wort, wie etwa Schlegel in der Idee der kyklischen Philosophie. „Das eigentliche philosophische System muß Freiheit und Unendlichkeit, oder um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit in ein System gebracht, sein." Es muß also in der Philosophie dasselbe schwebende Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit sein, wie in der Menschennatur und in der Moralität. Philosophie ist gewissermaßen die absolute Kunst, die nicht ein bestimmtes Werk, sondern das Leben selbst gestaltet; sie ist das absolute Können selbst, das in-der-Gewalt-Haben des absoluten Organs. Philosophie ist eben nicht ein kontemplatives Ausmalen von Weltbildern, sondern schöpferisches Durchdringen und Ausgestalten des eigenen Wesens — und damit eben der Welt. Ihr Wesen ist also im eigentlichsten, wörtlichsten Sinne Poesie, nämlich absolute Poiesis. Auch in dieser Beziehung durfte sich Novalis nicht ohne einiges Recht als Vollender des Fichteschen Aktivismus fühlen. Selbstoffenbarung ist hier sichtlich nur die Hälfte der Philosophie. Selbstschöpfung und Selbstvollendung ist ihre Erfüllung. Freie Aktivität kann sich nie auf eine Bindung festlegen, sei es auch eine selbstgewählte. Das Philosophische im Menschen ist das, was sich ewig fortdichtet, ohne sich jemals auszudichten. Es verharrt im Schweben zwischen Sinnen- und Geisterwelt. „Die Außenwelt wird durchsichtig und die Innenwelt mannigfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwei Welten — in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl."

Das ist ein Ideal von dem wir träumen. Aber der Traum kann Wahrheit werden. Und die Wahrheit scheint Novalis nicht fern. Denn „wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen".

6. Schleiermacher.

a) Religionsphilosophie.

Eine eigenartige Stellung unter den philosophischen Zeitgenossen nimmt Schleiermacher ein. Dem Romantikerkreise gehört er nur lose an. Mit Friedrich Schlegel verbinden ihn Freundschaftsbande; von

ihm ist er nachhaltig beeinflußt in seinen ethischen Anschauungen. Daneben aber weiß er Züge der verschiedensten philosophischen Systeme miteinander zu vereinigen — gewiß nicht oberflächlich eklektisch, aber auch durchaus nicht immer organisch. Es ist weniger ursprüngliche Weite des Horizonts, was sich hierin ausspricht, als die übergroße Scheu vor Einseitigkeiten und das romantisch-universalistische Bildungsideal. Der Ausgang von Kant ist unverkennbar; mit ihm kombiniert er Elemente aus Fichte, Jakobi, Schelling, aus Leibniz, Spinoza und Platon. Diese Elemente sind nicht im Sinne Hegels unter einem überragenden Gesamtaspekt, sind nicht dialektisch verbunden, sondern nach dem Prinzip der Ergänzung dem Ganzen eingefügt. Nichtsdestoweniger unterscheidet er sich von den Romantikern im engeren Sinne durch eine gewisse Strenge des Systembaus. Er sucht bewußt nach dem System und weiß es in Einzelheiten mit erstaunlicher Feinheit durchzuführen. Dennoch reicht die philosophische Ader für die große Aufgabe nicht recht zu. Er bleibt an manchem vitalen Punkt in Halbheiten stecken, sucht sich mit feinsinnigem Begriffsspiel zu helfen und läßt viele seiner Grundbegriffe in Unklarheiten schweben. Neben den tief schürfenden Systemen Fichtes und Schellings wirkt seine Philosophie dilettantisch. Freilich gilt letzteres ja noch viel mehr von Schlegel und Novalis. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man mit hingeworfenen Gedankensplittern, die gar nicht den Anspruch erheben ein System zu sein, dilettantisch wirkt, oder mit einem durchgeführten, wohlgegliederten Bau. Jene Romantiker haben originelle Ideen, es mangelt ihnen nur die systematische Ader; Schleiermacher hat umgekehrt, was er auch angreift, überall gleich das System vor Augen, aber die Ideen sind zusammengetragen.

Schleiermacher ist in erster Linie nicht Philosoph, sondern Theologe. Aus religiöser Grundstimmung wächst bei ihm alles hervor. Und hier — jenseits des Reiches der Vernunft und des Gedankens — finden wir deutlich zutageliegend die innere Einheit des Weltbildes, die seinem Philosophieren abgeht. In der Geschichte der Theologie steht er mit Recht unter den Ersten da. Auf seine Philosophie färbt das in der Weise ab, daß sie in erster Linie Religionsphilosophie ist. Das religiöse Leben ist für ihn nicht eine unter vielen gleichberechtigten Seiten des Daseins, sondern die alles tragende Grundschicht. Auf diesem Gebiet fehlt es ihm nicht an urwüchsigen Ideen. Hier tritt das versöhnlich Ausgleichende, Abschwächende seiner Denkweise zurück, hier vermeidet er

nicht ängstlich die Schroffheit und Härte der Konsequenz, zu der die Sache zwingt. Hier ist er schöpferisch und für die Folgezeit beherrschend. Von seinen religiösen Ideen aus muß man seine Dialektik und Ethik würdigen, wenn man ihren geschichtlichen Eigenwert sucht.

Er ist 1768 in Breslau geboren und im Geiste der Herrnhuter Brüdergemeinde aufgewachsen. Als Prediger an der Charité in Berlin schrieb er 1799 seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ und 1800 die „Monologen“. 1803 folgte die „Kritik der bisherigen Sittenlehre“. Wegen seiner freisinnigen Ideen wurde er 1802 nach Stolpe gemaßregelt. Erst sieben Jahre später gelang es ihm nach Berlin zurückzukehren, zunächst als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und ein Jahr darauf als Professor der Theologie an der neugegründeten Universität Berlin. Die große Wirksamkeit, die er hier bis zu seinem Todesjahr 1834 entfaltete, erstreckt sich über eine Fülle von Wissenschaftsgebieten, mit besonderer Liebe auch auf die philosophischen Fächer. Aus seinen postum herausgegebenen Vorlesungszyklen besitzen wir breit ausgeführte Darstellungen der Dialektik (Erkenntnistheorie), Psychologie, Ethik, Ästhetik, Staatsphilosophie, Pädagogik und Geschichte der Philosophie. Ein besonderes Verdienst hat er sich durch seine bis heute dem Geiste nach unübertroffene Platonübersetzung erworben. —

Es ist nach dem Gesagten keine Willkürlichkeit, die Lehre Schleiermachers von der Religionsphilosophie aus zu entwickeln. Hier liegen ihre eigentlichen Motive. Nicht als wäre für ihn die kritische Behandlung philosophischer Grundbegriffe durch die Erkenntnistheorie nur ein Anhängsel. Sie ist ihm so wesentlich wie nur je einem Systematiker. Aber sie hat doch nur den Wert eines Prolegomenon, dessen Ziel weit über sie hinausliegt. In Wahrheit ist hier nirgends das positiv Geschaute durch die Kritik bestimmt, wie noch im weiten Maße bei Kant, sondern durchaus die Kritik durch das positiv Geschaute. Dieses aber ist Sache des Glaubens.

Man hat Schleiermacher den Philosophen des Glaubens genannt. Er ist es in anderem Sinne als Jakobi, der alle Erkenntnis, auch die theoretische auf Glauben basierte und dadurch den Glaubensbegriff selbst seines eigentümlich religiösen Charakters beraubte. Daraus ergab sich eine Grenzvermischung der Gebiete, die sowohl der Eigenart des theoretischen Bewußtseins als auch der des religiösen Abbruch tat. Für Schleiermacher ist gerade die Abgrenzung der Religion als eines Sonder-

gebietes mit eigenem Gehalt und eigener Struktur das wichtigste Anliegen. Streng unterscheidet er sich in diesem Punkte auch von der halt- und planlosen Verschmelzung des religiösen Bewußtseins mit dem ästhetischen und naturphilosophischen bei den Romantikern. Und ebenso fern hält er sich von der traditionellen Verquickung der Religion mit der Metaphysik, wie die „rationale Theologie" sie gepflegt hatte, sowie von der Kantischen Basierung des Glaubens auf das moralische Bewußtsein. Theologie als positive Wissenschaft von Gott gilt ihm ebenso unmöglich wie Theologie als Ausdruck sittlicher Hoffnungen auf den Sieg des Guten oder die moralische Weltordnung. Glaubenssätze und Wissenssätze sind ebenso prinzipiell verschieden wie Glaubensgegenstand und Pflichterfüllung. Dem Wesen Gottes und des Ewigen in uns ist nicht von der Seite beizukommen. Und gibt es nicht ein Erfassen seiner im Zentrum, ein Sichhineinversetzen mit einem Schlage, so ist ihm überhaupt nicht beizukommen. Schleiermachers Ausgangspunkt ist der schroffste Antirationalismus. Am nächsten steht für ihn das religiöse Bewußtsein immer noch dem ästhetischen. In beiden ist das Gefühl die Grundlage. Aber es ist ein anderes Gefühl, das den Glauben trägt, ein anderes, welches das künstlerische Schaffen bewegt. Und diese Andersheit gilt es zu bestimmen. Das Verhalten zu seinem Gegenstande ist ein anderes. Es schaut nicht aus sich heraus, erzeugt nicht Gestalten, ist nicht produktiv-gegenständlich, sondern passiv, hinnehmend, sich hingebend. Religion ist auch nicht Sache der Offenbarung. Der Offenbarungsglaube weiß schon um eine offenbarende Tätigkeit Gottes. In Wahrheit wissen wir von einer solchen ebensowenig wie vom sonstigen Wesen Gottes. Weder geheiligte Tradition noch das Dasein der geschaffenen Welt, noch die Tatsache der sittlichen Aufgabe des Menschen in ihr kann das Bewußtsein über Gott belehren. Denn Gott ist unerkennbar, und alles Wissen um ihn, vermitteltes wie unmittelbares, ist Schein.

Dem an sich Unerkennbaren kann die Religionsphilosophie nicht nachjagen. Sie hat eine viel schlichtere Aufgabe; sie soll das, was im religiösen Gefühl tatsächlich enthalten ist, analysieren und zum Bewußtsein bringen. Das heißt nicht, daß hier das Subjektive des Gefühls in die Objektivität und Rationalität des Gedankens umgesetzt werden sollte; das hieße ja seine Eigenart schon im Keime zerstören. Der Gegenstand des religiösen Bewußtseins, Gott, kann also nicht zum Gegenstand der Religionsphilosophie gemacht werden. Religionsphilosophie ist

nicht Theologie, weder rationale noch sonst eine. Sie ist überhaupt nicht Lehre von Gott, sondern Lehre vom religiösen Gefühl.

Religion ist weder spekulativ noch praktisch. Sie ist sowenig Sache des Willens wie des Erkennens, sie ist Sache des Herzens. Die Haltung des Gemüts in ihr ist — ungeachtet des Verhältnisses zu Gott, in dem sie besteht, — überhaupt keine gegenständliche, sondern eine zuständliche. Dieses Zuständliche ist eben das religiöse Gefühl. Dem religiösen Menschen ist es wohlbekannt als das „fromme Gefühl". Frömmigkeit ist nicht ein gegenständliches Bewußtsein Gottes, sondern die innere Gewißheit seiner Gegenwart. In diesem Sinne kann man sie allenfalls als Offenbarung Gottes bezeichnen. Die Gegenwart des Unendlichen und Absoluten ist gegeben im frommen Gefühl — desselben Absoluten, dessen unser Wissen und Wollen nie habhaft wird, das sie wohl fordern und als erste Bedingung annehmen, aber nicht wirklich berühren. Dieses Absoluten wird das fromme Gefühl inne. Was ihm so unmittelbar gegeben ist, das ist also gerade der gemeinsame, aber nicht erkennbare Grund des Wissens und Wollens. Gerade im Versagen des gegenständlichen Bewußtseins also ist der absolute Gegenstand alles Bewußtseins — wenn auch nicht als Gegenstand — gegeben. Diese Aufhebung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist es, was die Eigenart des religiösen Bewußtseins ausmacht.

Freilich was wir gemeinhin Religion nennen, zeigt mannigfache Gegenstandsbestimmtheiten. Es gibt religiöse Vorstellungen so gut wie Handlungen, die wir unmittelbar mit dem frommen Gefühl verbunden finden. Aber sie betreffen nicht das Wesen der Religion, dieses liegt weder in der Lehre noch im Kultus, sondern einzig im Akt des frommen Gefühls selbst. Die Art, wie etwa Gott vorgestellt wird, ist für den autonomen Charakter dieses Aktes vollkommen gleichgültig. Daß Schleiermacher diese Gleichgültigkeit klar erfaßt, erhebt seine Religionsphilosophie über die Enge irgendeiner bestimmten positiven Religion, auch die des Christentums. In diesem Punkte ist jede Religion der anderen gleich, wie naiv oder entwickelt auch ihr Vorstellungskreis sein mag.

Es fragt sich nur noch, was eigentlich der Inhalt dieses Gefühls ist. Wenn das Gefühl auch nicht gegenständlich ist, so ist es doch nicht inhaltslos; es hat nur seinen Inhalt nicht sich gegenüber, sondern in sich selbst. Wenn sich die Eigenart des Unendlichen im Gefühl offenbaren soll, ohne daß dieses Unendliche selbst in seinen etwaigen Bestimmt-

heiten darin offenbar würde, so kann sein Inhalt nur das unmittelbare Bewußtsein des Verhältnisses zum Unendlichen sein. Das Verhältnis der endlichen Natur zum Unendlichen ist aber das der Abhängigkeit und zwar einer vollkommenen Abhängigkeit, die ein restloses Umschlossensein, Getragensein des Relativen vom Absoluten, ein Aufgehobensein in ihm bedeutet. Das ist es was Schleiermacher das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" nennt. In ihm besteht das religiöse Gefühl, in ihm und in nichts anderem das Wesen der Religion selbst.

Fragt man nun weiter, wovon abhängig sich der Mensch im religiösen Gefühl findet, so läßt sich freilich die gegenständliche Kehrseite des Gefühls nicht länger vermeiden. Und hier geht — der strengen Konsequenz des Grundgedankens zuwider — Schleiermachers Religionsphilosophie aus der bloßen Phänomenologie des religiösen Aktes in die pantheistische Metaphysik über, die fast alle philosophischen Systeme seiner Zeit beherrscht. Die gefühlte Abhängigkeit ist die des Menschen von Gott als dem Allwesen, dem Universum. Es erweist sich, daß im Gefühl nun doch ein gewisses Wissen um das Wesen Gottes ist, wenn es sich auch in den Grenzen der allgemeinsten Bestimmungen hält. Der amor dei intellectualis Spinozas und das Allgefühl der deutschen Mystik klingen wieder durch, wenn wir Gott als das Unendliche charakterisiert finden, das alle Dinge durchdringt und mit ihrer Totalität identisch ist. Aber nicht der Substanzcharakter Gottes, wie bei Spinoza, steht hierbei im Vordergrunde, sondern die Lebendigkeit und Geistigkeit, wie bei den Romantikern und beim späteren Fichte. Die Einheit des Lebensgefühls, das die Romantik auf allen Gebieten erschaut, drängt sich für Schleiermacher in der Religion zusammen — so sehr, daß man versucht ist zu meinen, „Religion" sei hier nur ein anderer Name für das, was anderen Zeitgenossen als Kunst oder Philosophie vorschwebte. Der Unterschied liegt in dem vollkommenen Verschwinden der Aktivität. Schlechthinnige Abhängigkeit ist der extreme Gegensatz zu jenem Idealzustand des Alleskönnens, des in-der-Gewalt-Habens seiner selbst und der Welt, von dem Novalis träumte. Religion ist das Bewußtsein einer grundsätzlichen Passivität, die tiefer verwurzelt ist im Wesen des Menschen als alle Aktivität, zu der er sich im Erkennen oder Handeln erheben mag. Sie ist das Gefühl fürs Unendliche und Ewige. Sie erwächst aus der Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen; sie ist die Richtung des Menschengeistes auf die Einheit der Welt — der geistigen wie der natürlichen —, sie ist der Geschmack für das Ganze als solches in seiner

Vollkommenheit, Lebendigkeit und Harmonie. Es gibt ein unmittelbares Erfahren der Weltharmonie. Dieses Erfahren ist die inhaltliche Fülle des religiösen Gefühls. Vom ästhetischen Gefühl, das auch immer auf Einheit und Harmonie geht, unterscheidet es sich durch die Einzigkeit seines Gegenstandes, der in seiner absoluten Universalität eben nur einmal da ist. Es ist ein und dasselbe Wesen, das der religiöse Mensch in allem wiederfindet. Sein Gefühl ist nicht an die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Einzelnen verzettelt wie das ästhetische; es ist das absolut eine Gefühl, das Sicheinsfühlen mit dem Einen. In ihm verschwindet das einzelne Objekt. Alles in Gott sehen ist dasselbe wie Gott in allem sehen. Das eigene Leben mitsamt seiner Fülle von Tun und Leiden, Wirken und Irren, als Leben Gottes sehen ist dasselbe wie makrokosmisch die Weltbegebenheiten mitsamt unserer eigenen Einbettung in sie als Handlungen Gottes empfinden. Schleiermacher scheut sich denn auch nicht den traditionellen Begriff einer göttlichen Kausalität wieder aufzunehmen. Wir fühlen uns abhängig von Gott, indem wir ihn als Weltgrund fühlen, d. i. als letzte Ursache aller Dinge außer uns, wie aller Akte in uns. Wir, die endlichen Wesen, sind nichts anderes als Wirkungen der unendlichen Macht. Und indem wir uns als solche fühlen, wissen wir zugleich, daß dieses Kausalverhältnis nicht umkehrbar ist, nicht in Wechselwirkung umschlägt. Nur wir empfangen Wirkung von Gott, können aber unsererseits nicht widerwirken. Gerade was wir unsere Selbstwirksamkeit nennen, empfinden wir im religiösen Gefühl als restlos seine Wirkung.

In diesem letzteren Punkte rückt Schleiermacher der vollständigen Aufhebung der moralischen Freiheit des Menschen gefährlich nah. Sein einseitig religiös eingestelltes Interesse rechtfertigt zwar diesen Schritt bis zu einem gewissen Grade — wenigstens subjektiv. Andererseits verschließt er sich nicht der Einsicht, daß damit das ganze Gebiet des moralischen Lebens vernichtet würde. Und so läßt er der Freiheit eine Art Hintertür, indem er die endlichen Wesen in bezug aufeinander selbständig und nur in bezug auf Gott schlechthin abhängig setzt. Daß damit das Problem nicht gelöst ist, kann er sich freilich selbst nicht ganz verschweigen. Und so bleibt innerhalb seines Weltbildes die Antinomie zwischen Religion und sittlichem Leben offen bestehen. Als einen Ausgleich für diesen Mangel bringt er den Gedanken der Erhöhung und Vollendung des Menschenwesens in der Hingabe an die Gottheit. Nicht erdrückend und vernichtend ist das Bewußtsein schlechthinniger Ab-

hängigkeit, sondern erhebend; es ist das Hineinwachsen des Endlichen ins Absolute. Das Demütigende darin ist nur ein Übergang, die Aufhebung des falschen, anmaßenden Selbstbewußtseins. Der positive Gewinn macht das wieder wett. Religion ist das genußreiche Bewußtsein der Ausweitung und Lebenserhöhung, die bewußte Teilhabe, das bewußte Mitleben eines universalen Lebens, die Ergänzung unserer Endlichkeit und Dürftigkeit.

Bedeutsamer als diese metaphysische Seite der Religionsphilosophie und tiefer verwurzelt in ihrer Grundanschauung ist die Konsequenz, die Schleiermacher nach der Seite des Individualismus zieht. Hier scheidet er sich, radikaler noch als in der Auffassung des Glaubens, vom Pantheismus. Dieser hat keinen rechten Raum für das Individuum als solches in seiner Selbständigkeit; hier aber zeigt es sich, daß in Schleiermachers Weltbild ein anderes Grundmotiv tiefer durchgreift als der Pantheismus. Es ist wohl nicht so sehr Leibnizens Monadengedanke, der hier durchbricht, als die altchristliche Vorstellung vom absoluten Wert der Einzelseele, der als solcher das Erlösungswerk gilt. Freilich bindet das religiöse Gefühl den Menschen an das Universum und läßt ihn in der Teilhabe an ihm aufgehen. Aber das Aufgehen ist kein Verschwinden. Als Gefühl ist es ein Zustand, den als solchen der Einzelmensch nur für sich selbst hat. Daß es die Harmonie seines Wesens im Zusammenhange des Weltlebens ist, die er in diesem Gefühl erlebt und genießt, tut dieser ausschließlichen Zugehörigkeit zu ihm keinen Abbruch. Denn Erleben und Genießen läßt sich sowenig mit einem fremden Bewußtsein teilen wie Gefühl. Der Gegenstand des Gefühls mag so universal sein, wie er will — und er ist es hier bis zum Extrem, bis zur Aufhebung aller Gegensätze —, das Gefühl als solches bleibt dennoch Sache des Individuums. Und zwar ist es gerade das voll entfaltete Individuum, die Persönlichkeit in der Fülle ihrer Eigenart, die allein Träger dieses Gefühls ist. Ja noch mehr, eben dieses Gefühl ist es, was das Individuum in seine vollen Rechte setzt, was es zu voller Entfaltung bringt, zur Persönlichkeit erhebt. Die Romantik sucht die Entfaltung der Persönlichkeit als die Höhe des Menschentums in einer allseitigen „harmonischen Bildung". Dieses Bildungsideal weiß Schleiermacher — hierin ein echter Romantiker — in den Kernpunkt der Religionsphilosophie aufzunehmen und ihm dadurch einen neuen Schimmer von Weihe und Größe zu geben. Die harmonische Bildung der Persönlichkeit hat nach ihm nicht ihren Sinn in der Häufung des Inhalts, nicht

in der Mannigfaltigkeit des Erlebens, sondern in einem alle Mannigfaltigkeit umspannenden und gleichsam überbrückenden Einheitsmoment; sie vollendet sich niemals in der Hingebung an Einzelnes, sondern in der eindeutigen Beziehung alles besonderen Inhalts auf den einen Urgrund aller Dinge, auf Gott. Diese Einheitsbeziehung ist das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Es bildet nicht nur den Abschluß, sondern auch die Grundlage aller Bildung. Das religiöse Leben ist das eigentliche Leben der Persönlichkeit. Religion ist nicht Sache der Gemeinschaft, sondern des Individuums. Denn sie ist Sache des Herzens. In seiner Ichtiefe, dort wo er ewig mit sich allein ist, wohin ihm niemand mit seinem Mit- und Nachfühlen folgt, dort ist der Mensch religiös. Religion ist daher im letzten Grunde in einem jeden etwas anderes, ein allemal rein persönliches Verhältnis zu Gott.

Schroff individualistische Konsequenzen zieht Schleiermacher übrigens hieraus nicht. Er verkennt nicht den Geist der Gemeinschaft in seiner das Individuum tragenden und bedingenden Bedeutung. Ebensowenig verleugnet er die geschichtliche Entwicklung des religiösen Lebens, die als solche natürlich die Grenzen des Individuums überschreitet. Dagegen bekämpft er jede Art objektivistischer Verallgemeinerung. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, dasjenige, was den Inhalt des religiösen Erlebens des Einzelnen bildet, in gültige, verbindliche Sätze zusammenzufassen. Die Dogmen und Satzungen, wie sie jede geschichtlich gewordene Religion unvermeidlich mit sich führt, tragen alle den Stempel dieser Unmöglichkeit an der Stirn. Was lebendig ist an den Dogmen, ist Niederschlag des religiösen Gefühls, ein Versuch, seinem Inhalt gedanklich gerecht zu werden. Es ist zwar ganz natürlich, daß der Mensch auf das Gefühl reflektiert und es dann an dem einzigen gedanklich Faßbaren in ihm, dem Inhalt, zu fassen sucht. Aber er ist im Irrtum, wenn er meint damit das Wesen der Religion selbst zu erfassen. Das ist die mißliche Lage, in der sich zu aller Zeit die Theologie gegenüber der lebendigen Religion befindet. Theologie ist Wissenschaft, ihr Gegenstand ist Religion; aber eben Religion als solche läßt sich nicht zum Gegenstand des Wissens machen. Theologische Lehre, wie sie in allgemeinen Urteilen und Begriffen dasteht, hat immer ein Element der Verfälschung an sich. Sie kann bestenfalls als Darstellung von Gefühlen gelten, nicht Gültigkeit als Erkenntnis von Gegenständen des Gefühls beanspruchen. Daß sie das letztere unwillkürlich immer tut, setzt sie ins Unrecht — nicht gegenüber weltlicher Wissenschaft, sondern gegen-

über ihrem eigenen Gegenstande, der Religion selbst. Es ist daher kein Zufall und kein Schade, daß wir im Gange geschichtlicher Geistesentwicklung die Dogmen wechseln sehen, ja daß wir zuzeiten ein tiefes inneres Revolvieren des religiösen Geistes gegen sie erleben. Lebendiges Leben sprengt auf die Dauer jede geprägte Form. Alles, was den Charakter des Lehrgebäudes hat, sinkt dem lebendigen Wesen gegenüber zum Beiwerk, zur fragwürdigen Hülle herab. Das religiöse Leben ist stark genug, sich solche Hüllen zeitweilig gefallen zu lassen. Nur wo sein Wesen über der Hülle verkannt und vergessen wird, drängt es mit elementarer Gewalt zur Revolution. Theologie als System religiöser Lehrsätze ist immer geistig rückschrittlich und führt auf Mythologie hinaus. Zwischen lebendigem Glauben und begrifflichem Wissen besteht überhaupt kein angebbares Verhältnis, sie können weder übereinstimmen, noch einander widerstreiten. Sie berühren sich weder im Gegenstande noch in der Bewußtseinsform. Daher die Unfruchtbarkeit des alten Streites zwischen Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit.

Da nun Gott der Inhalt des religiösen Gefühls ist, dieses aber jeden Wissens spottet, so ist auch Theologie als Wissenschaft von Gott unmöglich. Gott ist nicht das Wesen, dem die Metaphysik die Fülle positiver Eigenschaften beimißt, er ist nicht das ens realissimum der Ontologie. Jene Eigenschaften sind Reflexe im Bewußtsein des Menschen, Spaltungen des einheitlichen Wesens durch die Uneinheitlichkeit des Betrachtenden. Was dem religiösen Gefühl in seiner Tiefe mit einem Griff gegeben ist, zersetzt sich notwendig dem reflektierenden Verstande, dessen Verstehen ja eben in diesem Zersetzen besteht. Am Wesen Gottes versagen die gegensätzlichen Kategorien des Denkens. Gott ist gegensatzlose Einheit. In ihm ist nicht Unterschied von Verstand und Wille, Können und Vollbringen, sowie auch kein Unterschied des Denkens seiner selbst und des Denkens der Welt. Alle solche Differenzierung ist noch Anthropomorphismus und steht prinzipiell auf dem Standpunkt der Mythologie. Dahin gehört auch der Begriff der „Persönlichkeit Gottes". Persönlichkeit ist Verendlichung des Unendlichen. Nicht Gott ist Persönlichkeit, sondern der Mensch, zu dessen Wesen eben die Endlichkeit gehört. Die Lebendigkeit Gottes dagegen behält Schleiermacher bei; in diesem Punkt sagt er sich schroff vom Spinozismus los, der im übrigen wohl das Schema zu seinem Pantheismus hergegeben hat. Schleiermacher geht mit Spinozas Thesen, soweit diese gegen die Verkleinerung Gottes durch Anthropomorphismen gerichtet sind; er

verläßt sie in dem Punkt, in dem sie selbst das Wesen Gottes herabsetzen. Entgegen den populären Vorstellungen behauptet er: Gott ist nicht ohne die Welt, weder vor ihr noch nach ihr, noch sonstwie außer der Welt. In ihr und in uns allen kennen wir ihn. Ja mehr noch, Gottes Freiheit ist nicht wie die mutmaßliche Freiheit des Menschen ein Gegenstück der Notwendigkeit, sondern sie besteht gerade in seiner eigenen Notwendigkeit. Er kann nicht etwa noch anderes hervorbringen, als was er wirklich hervorbringt. Die Welt ist aus ihm notwendig, ihre Erschaffung ist nicht seine Willkür. Und sowenig wie das Ganze der Welt ist auch der einzelne Akt in ihr der Notwendigkeit enthoben. Gott unterbricht den gesetzmäßigen Lauf des Weltgeschehens nicht durch Wunder. Auch der Mensch ist dieser Gesetzlichkeit nicht enthoben, und was er seine Willensfreiheit nennt, ist nicht Willkür, sondern innere Nötigung. Ebenso besitzt er nicht die Unsterblichkeit im Sinne ewiger Fortdauer; er ist ein Modus im Leben des All und als solcher vergänglich wie alle Dinge und alles individuelle Leben. Der Unsterblichkeitsglaube gehört nicht zum Gehalt des frommen Gefühls. Gerade die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits verfälscht den reinen Sinn der Frömmigkeit, nicht anders als den der Moralität. Unsterblich dagegen ist der Mensch in anderem Sinne, oder vielmehr er kann es sein. Sein ewiges Leben ist mitten im Diesseits und in der Endlichkeit zu suchen: in der Teilhabe am Unendlichen, im Einssein mit dem ewigen Alleben Gottes. Nicht zeitliche Dauer ist diese Ewigkeit, in jedem Augenblick echten religiösen Lebens vollendet sie sich.

Es ist eine strenge Konsequenz dieser Sätze, daß in Schleiermachers religiöser Weltanschauung die Werte des Diesseits nicht geschmälert erscheinen zugunsten eines erträumten Jenseits. Das reiche, differenzierte Wertgefühl der Romantik findet in seiner Philosophie voll und ganz Raum. Zugleich ist hier der Punkt, in dem sich ihm der Pantheismus Spinozas mit dem Leibnizischen Theodizeegedanken zu einem weltfreudigen Optimismus verbindet. Die Welt ist Erscheinung göttlichen Wirkens. Sie ist als Ganzes vollkommen. Alle sogenannte Unvollkommenheit in ihr gehört den Teilaspekten an, also der verendlichenden Anschauungsweise des individuellen Subjekts. Nicht nur das natürliche Übel, sondern auch das sittlich Schlechte fügt sich nach Schleiermachers Meinung dieser Gesamtperspektive ein. Beides ist nur das minder Vollkommene. Denn die Koexistenz bedingt Abstufungen der Vollkommenheit. Alles ist im Grunde gut und alles ist göttlich; auch

das Geringste ist unentbehrlich in der Welt, weil jedes an seiner Stelle zu Recht besteht. Alles ist eben so gut, wie es im Haushalt des Ganzen sein kann. Ein besseres zu verlangen ist töricht. Auch die Versündigung des endlichen Wesens heischt noch die Achtung des Verstehenden. In diesem Sinne ist die Welt die beste, die möglich war. Der Begriff eines radikalen Bösen ist in diesem Weltbilde ebenso vollständig verschwunden wie der einer eigenen bewußten Willensfreiheit des Menschen. Der freudige Daseinsoptimismus ist erkauft um den metaphysischen Determinismus, erkauft um den eigentlichen Sinn des religiösen Erlösungswerkes, an dem noch Kants Religionsphilosophie festgehalten hatte. Freilich hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die strengen Konsequenzen hieraus ebensowenig gezogen, wie in seiner Metaphysik und Ethik die des schroffen Individualismus.

Der Autorität der Dogmen setzt er, getreu seinem Ausgangspunkte, die Lehre vom religiösen Genie entgegen. Ist nämlich schon das Dogma selbst ein fragwürdiges Beiwerk der eigentlichen Religiosität — eben weil es Objektivierung, Verallgemeinerung, begriffliche Prägung ist —, so vergrößert vollends die Kirche den Schaden, indem sie gerade diese Rationalisierungen sanktioniert und zu symbolischen, allgemein verbindlichen Satzungen erhebt. Sie gefährdet auf diese Weise das religiöse Leben des Einzelnen mehr, als sie es fördert. Gerade die Verendlichung wird hier fälschlich für das Absolute genommen. Wie die Dinge in unseren Zeiten liegen, ist eine geistliche Organisation freilich nicht zu entbehren. Aber sie sollte entbehrlich sein, und man muß hoffen, daß das religiöse Leben der Menschheit sie dereinst wird entbehren können. Der religiöse Mensch von heute findet sich unwillkürlich in Opposition zur Kirche; und je tiefer in ihm das reine fromme Gefühl ist, um so deutlicher muß diese Opposition hervortreten. So ist es nicht im Christentum allein, so ist es in allen positiven Religionen. Es ist aber auch ein Irrtum zu glauben, daß man etwa im Gegensatz zur positiven Religion auf eine allgemeine „natürliche Religion" zurückzugreifen habe. Was man so benannt hat, ist eine leere Abstraktion, eine in sich widerspruchsvolle Idee. Es kann in Wirklichkeit nur positive Religionen geben, und ihre dogmatischen und kultischen Einseitigkeiten sind so notwendig wie die Verendlichung des Unendlichen im Individuum. Geschichtlich kann die eine, ewige, wahre Religion dem endlichen Menschenwesen nicht in voller Reinheit und Absolutheit gegeben sein. Die Unendlichkeit Gottes bricht geschichtlich nur bruchstückweise durch. So ist die

Spaltung der einen Religion in die Vielheit der geschichtlich nacheinander und nebeneinander auftretenden Religionsformen ein notwendiger, keineswegs zu beklagender Prozeß. Das religiöse Leben selbst nämlich ist in diesen positiven Religionen, die man die geoffenbarten nennt, ungeachtet der Gemeinsamkeit, in der sie erwachsen, ein im letzten Grunde doch individuelles, nämlich das ihres Stifters und ersten Verkünders, des religiösen Heros oder Genies.

In diesem Punkte nun bricht der für Schleiermacher charakteristische Glaube an die autonome Innerlichkeit des Individuums entscheidend durch. Die Entwicklung des religiösen Lebens der Menschheit geht nicht durch die Intentionen der Menge vor sich, sondern einzig durch die der bedeutenden Persönlichkeiten. Allemal, wo dieses Leben einen neuen Schritt vorwärts tut, wo alte Bahnen durchbrochen und neue geschaffen werden, ist es ein Einzelner, der mit der neuen Idee als erster vorangeht und dann erst durch ihre innere Kraft die anderen mit sich reißt. Und immer ist es eine neue Form des religiösen Erlebens selbst, in der die Idee besteht, eine neue Gestaltung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, und durch dieses hindurch eine neue Innigkeit des Verhältnisses zu Gott. Es ist nichts verkehrter als solche Revolution und Neuschöpfung in einer bloßen Umprägung von Dogmen und Satzungen zu suchen. Wo in der Tiefe sich nichts Neues regt, da ist kein Grund Formen zu sprengen. Die Umprägung folgt vielmehr der inneren Neuerweckung des religiösen Gefühls, und zwar mit Notwendigkeit, erschöpft sie aber niemals. Eine jede positive Religion ist von Grund aus bestimmt durch die schöpferische Persönlichkeit ihres Stifters.

Der Religionsstifter ist in ähnlicher Weise schöpferisch und genial zu nennen wie der Künstler. Hier wie dort ist es die Urwüchsigkeit eines Gefühls, aus der alles hervorwächst, hier wie dort ein inneres Schauen, das den Inhalt formt. Nur ist es beim Künstler ein Einzelnes, wenn auch in sich Unendliches, das in die Form eines endlichen bestimmten Werkes geprägt wird, ein Etwas, das immer nur einen Teilaspekt des Lebens umspannt. Der Religionsstifter aber schafft aus der Tiefe seines frommen Gefühls heraus eine neue Form des Gesamtlebens, eine Form, welche anschaulich erfaßt und geprägt das ganze Dasein des Menschen betrifft und es umzugestalten den Anspruch erhebt. So nah Schleiermacher in diesem Punkte dem Ästhetizismus der Romantiker steht, er wahrt doch auch hier dem religiösen Leben seine Eigenart. Die Analogie mit dem Künstler ist angesichts der universalen Größe

des hier in Frage stehenden Inhalts doch nur ein Gleichnis; aber freilich ein lehrreiches Gleichnis, denn es veranschaulicht gerade den Punkt auf den es ankommt. Die Epochen der Religionsgeschichte, die auf dem bahnbrechenden Vorausgehen des religiösen Genies beruhen, sind ja in seiner Persönlichkeit nicht beschlossen. Von ihm geht die Bewegung nur aus. Aber ihr lawinenhaftes Anschwellen und der große Wellenschlag der Epochen selbst beruht auf der zündenden Kraft des von ihm Erschauten. Ohne den Widerhall in Menschenherzen stürbe die Idee mit ihm. Erst die Jüngerschaft macht ihn zur geschichtlichen Macht. Worin aber besteht wahre Jüngerschaft? Der Jünger verhält sich zum Meister wie der ästhetisch Genießende zum schaffenden Künstler. Hier wie dort ist Kongenialität das bindende Element. Wie der Betrachter vor dem Kunstwerk den Ideengehalt des letzteren in sich kongenial nachschafft, so muß der Jünger die spezifische Gestaltung des religiösen Gefühls, wie es der Meister zuerst erlebt hat, kongenial nacherleben und sein ganzes Dasein damit durchtränken. Daß aber die Epigonen in ihrem Nacherleben wieder zum Dogma, zur rationalen begrifflichen Prägung, zu Symbol und Satzung greifen und feste Formen für das nur im Erleben selbst Lebendige suchen, das ist nicht ein Erstarken der Idee, sondern gerade ihr Verblassen und Abflauen. Wo die Satzung Platz greift, ist die Kongenialität mit dem Meister schon im Nachlassen. Und nur das Aufstehen und Durchgreifen des neuen Genies kann sie wieder wachrufen. Nur in den Anfängen einer neuen Bewegung ist wahres religiöses Leben schöpferisch tätig. Und immer steht es im Zeichen des Kampfes gegen die Satzung. —

Es ist selbstverständlich, daß Schleiermacher als praktischer Theologe und Kirchenpolitiker diese Ideen nicht streng aufrechterhalten konnte. In den Anfängen seiner amtlichen Tätigkeit brachten sie ihn in Konflikt mit der vorgesetzten Behörde. In späteren Jahren hat er aus inneren Gründen die Vermittlung mit den bestehenden Verhältnissen gesucht. Seine spätere Glaubenslehre zeigt denn auch einen voll entwickelten Begriff der „Kirche" in durchaus positivem Sinne. Auf ihn sind aber nichtsdestoweniger die religionsphilosophischen Ideen seiner jüngeren Jahre in den wesentlichsten Zügen angewandt. Auch hier in der Forderung der vom Staate losgelösten, freien religiösen Gemeinschaft bleibt die geistige Führerschaft der Persönlichkeit mit ihrem religiösen Erleben der zentrale Punkt. Doch ist sie eingebettet in den Gemeingeist der im Glauben geeinigten Individuen und von

ihm getragen. Die bewußte Anteilnahme aller, das tätige Leben und die gemeinsame Arbeit der Glieder im Sinne des Gemeingeistes gestalten den neuen Begriff der Kirche zu etwas Lebendigem, das weder als supranaturales Wunder zum starren Absoluten, noch als zufälliges Menschenwerk zur künstlichen und beabsichtigten Organisation herabgesetzt wird.

Es läßt sich natürlich nicht leugnen, daß dieser spätere, mehr praktisch orientierte Ideenkreis vom Standpunkt des früheren aus eine Reihe von Kompromissen bedeutet. Doch ist nicht zu verkennen, daß nur so die Ideen der Religionsphilosophie unmittelbar bestimmende Bedeutung gewinnen konnten für die Entwicklung des gegebenen religiösen Lebens, und daß sie diese tatsächlich — weit über die eigentliche von Schleiermacher begründete Theologenschule hinaus — gewonnen haben, eine Wirkung, die vielleicht erst in unseren Tagen ganz zur Geltung kommt.

b) Dialektik.

So sehr Schleiermacher darauf aus ist, seine Religionsphilosophie rein autonom aus eigenen, nichttheoretischen Prinzipien zu bestreiten, so kann er doch nicht umhin, den großen metaphysischen Ballast, den die Geschichte des philosophischen Denkens an ebendieselben Grundbegriffe gehängt hat, mit denen auch er es zu tun hat, irgendwie zu verarbeiten, ihn entweder positiv zu verwerten oder kritisch abzuweisen. Von beidem finden wir in seiner Religionsphilosophie selbst Spuren. So braucht er die sorgfältigste kritische Vorarbeit, um den traditionellen Gottesbegriff zu überwinden und dem theologischen Rationalismus zu begegnen. Nicht weniger aber braucht er die theoretische Orientierung, um seine pantheistisch-kosmologischen und religionsgeschichtlichen Ideen durchzuführen. Aus diesem Bedürfnis heraus erwächst ihm in seinen akademischen Vorlesungszyklen das Rüstzeug, die Erkenntnistheorie. Er nennt sie „Dialektik" — nicht freilich im Sinne Fichtes und Hegels, wohl aber im Sinne Platons. Dialektik heißt ihm die Lehre vom Wissen, denn alles Wissen hat sein Kriterium im Austausch, in der Mitteilung und Verständigung. Religion ist im Grunde Sache des Individuums, Philosophie aber Sache gemeinsamer Arbeit, wie denn ihre Sätze allgemeingültig und notwendig sind. Philosophie ist Lehre vom Wissen als solchem, Wissenschaftslehre. Dialektik aber ist Lehre von den „Prinzipien der Kunst zu philosophieren".

Vom Wissen also hat Dialektik auszugehen. Sie ist das Organon des Wissens. Sie hat das Verfahren der Vernunft, Wissen zu produzieren, welches es auch naiv ohne Philosophie überall gibt, zur Kunst zu erheben. Es gibt das gemeine Wissen, das höhere Wissen soll noch geschaffen werden. Es wird geschaffen nicht nur durch Bewußtmachung der Methode, sondern durch ihre bewußte Beherrschung.

Dasjenige Wissen nun, das allein philosophisch in Frage kommt, ist nicht das empirisch zufällige und vorgefundene, sondern das absolute. Nicht also um ein Faktum des Wissens handelt es sich, sondern um die Idee des Wissens, wie bei Fichte. Doch wird die Idee nur als Perspektive genommen; im empirischen Bewußtsein nämlich kennen wir das absolute Wissen nicht, dennoch ist es in allen seinen Einzelgedanken irgendwie ganz fest auf das absolute Wissen bezogen und durch seine Gesetzmäßigkeit bestimmt, wie schon die Allgemeingültigkeit der Denkresultate beweist. Wenn auch kein Bewußtseinsakt solcher Allgemeingültigkeit vollständig entspricht, „so ist doch die Idee in demselben rein dargestellt". „Die Vollendung des Wissens wäre eigentlich darin, wenn jedes Wissen jedem nicht nur als Resultat, sondern auch als Grund gleichmäßig durchschaubar wäre, und wenn jeder sein und aller anderen individuelles (Wissen) auch vollkommen durchschaute". Diese Idee des Wissens ist wohl unerreichbar, aber nicht utopisch, sondern real in allem beschränkten Wissen als sein innerer, allen gemeinsamer Grund, nur eben seinem Träger, dem individuellen Subjekt, niemals explizit gegeben.

Mit diesem Ausgang von der Idee verbindet Schleiermacher einen schroffen Intellektualismus. Wissen ist Denken. Ein Wissen, das nur Wahrnehmung oder Einbildung wäre, gibt es nicht. Aber deswegen ist nicht alles Denken auch schon Wissen. Und hier ist der Punkt, an dem das eigentliche Erkenntnisproblem einsetzt. Sich denken kann der Mensch alles Beliebige, nicht aber alles erkennen. Wissen ist das auf ein Sein bezogene, ein Sein erfassende Denken. Kombiniert man diese zweite Grundforderung mit der ersten, so ergibt sich die Definition des Wissens aus ihren beiden wesentlichen Bestimmungsstücken: „Dasjenige Denken ist Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend." Eine zwiefache Übereinstimmung also macht das Wesen des Wissens aus: die immanente mit dem Denken der anderen

Subjekte und die transzendente mit dem gemeinsamen Objekt. Allgemeingültigkeit und transzendente Wahrheit sind die Merkmale des Wissens.

Die erstere dieser beiden Bedingungen nun beruht auf einer „Gleichmäßigkeit der Produktion" in allen denkenden Wesen. Das Setzen dieser Gleichmäßigkeit gibt die Allgemeingültigkeit des Resultats; aber nicht umgekehrt. Denn die bloß resultathafte Übereinstimmung des Denkens als solche könnte auch bei verschiedenem Zustandekommen bestehen, etwa bei mechanischem Gelernthaben. Ein solches kommt für das Wissen nicht in Betracht. Nun stammt der Inhalt des Wissens nicht aus der Vernunft allein, sondern auch (der Materie nach) aus den Sinnen, oder wie Schleiermacher dafür sagt, aus der „Organisation". Ist nun hierin die Lehre Kants von den „zwei Stämmen" der Erkenntnis aufgenommen, so gibt ihr Schleiermacher doch eine eigenartige Wendung, indem er die Gleichartigkeit der Produktion, die hier in Frage steht, auf beiden Seiten sucht und so den reinen Intellektualismus, mit dem er beginnt, auf halbem Wege wieder preisgibt. „Indem jedes Denken ein gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden ist, ist das Wissen dasjenige Denken, welches Produkt der Vernunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus ist." Auf diese Allgemeinheit des Typus allein kommt es also an, nicht auf die Zweiheit der Instanzen. Und fände sie sich nicht in beiden, so wäre eben Wissen unmöglich. Denn es gibt sowohl individuelle Vernunft als auch individuelle Organisation. Auf der ersteren beruht das subjektive Spiel der Phantasie, auf der letzteren, wenn sie für objektiv genommen wird, der Irrtum. In der Mannigfaltigkeit der individuellen Subjekte gibt es sowohl Identisches als auch nicht-Identisches, und zwar in beiden Stämmen der Erkenntnis. Wissen ist demnach, von dieser Seite gesehen, dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet ist.

Die andere Seite des Erkenntnisproblems betrifft das Verhältnis von Denken und Gegenstand. „In jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt." Sehr glücklich weiß Schleiermacher diesen Satz gegen subjektivistische Einwände zu schützen. Man könnte z. B. einwenden, das Denken könne sich doch auch auf innerbewußte Vorgänge richten, auf Zustände oder Handlungen, und dann fiele der Gegenstand des Denkens in die Sphäre des Denkens selbst, und nicht

aus ihr heraus. Dagegen ist zu sagen: „Das Gedachte kann in uns oder außer uns sein, aber der Zustand und die Handlung in uns sind immer noch vom Denken verschieden, denn beide können sein ohne ein Denken derselben; also ist der Gegenstand, wenn er auch ein innerer ist, doch außer dem Denken, und in uns ist er nur, nicht sofern wir das Denken, sondern sofern wir das Sein sind.“ In wahrhaft phänomenologischer Schärfe ist hier der ewig rätselhafte metaphysische Kernpunkt des Erkenntnisproblems herausgearbeitet: der Gegenstand ist im Denken selbst bereits „gesetzt“ (gemeint) als ein vom Denken unabhängiger, der da sein kann auch ohne ein Denken. Der Sinn der Erkenntnistranszendenz des Gegenstandes ist weder ein psychologisches noch ein ontologisches Gegenüber von Außen und Innen, sondern die ganz primäre Tatsache, daß im Wissen das von ihm Unabhängige als solches gemeint ist. Mit dieser Feststellung steht Schleiermacher auf überstandpunktlichem Boden, diesseits aller Lehrmeinung und Theorie. Das geschichtliche Verdienst dieser Feststellung inmitten der Hochflut des spekulativen Idealismus bleibt ihm — unabhängig von Wert oder Unwert seiner weiteren Theorie.

An der richtigen Ausdeutung des Transzendenzproblems hängt nun das Grundproblem der Erkenntnis. Kant hatte es in der Frage nach der „objektiven Gültigkeit“ zusammengefaßt, sofern diese etwas mehr besagt als bloße Allgemeingültigkeit. Schleiermacher führt hier den nicht ganz eindeutigen Begriff der „Überzeugung“ ein, der sich vielleicht am ehesten als eine subjektivere Fassung des Evidenzbegriffs verstehen läßt. Dann läßt sich der Satz aufstellen: „Das Setzen der Übereinstimmung des Gedankens mit einem außer ihm Gesetzten gibt die Überzeugung, aber nicht jede Überzeugung entsteht aus jenem Setzen.“ Die im Nachsatz betonte Nichtumkehrbarkeit des Satzes ist wichtig, weil sie die Grenze des theoretischen Wahrheitsbewußtseins bezeichnet. Anderenfalls wäre irrtümliche Überzeugung ausgeschlossen; desgleichen führen die „ethischen und technischen Imperative“ auch Überzeugung mit sich, aber man setzt nicht, daß ihnen ein Sein genau entspreche. Ist nun ein Gedanke zwar auf ein außer ihm Gesetztes fest bezogen, aber nicht als übereinstimmend mit ihm gesetzt, so ist er kein Wissen. Dahin rechnet Schleiermacher sowohl das freie Phantasieren, als auch alles zur Wissenschaft Gehörige, was nur als Hypothese aufgestellt wird. In Wirklichkeit nun kann menschliches Wissen der gestellten Forderung der Übereinstimmung mit dem in ihm gemeinten

Gegenstande nicht entsprechen; dennoch aber ist die Idee des Wissens überall rein in ihm enthalten. Denn jedes empirische Wissen ist eine vollgültige „Approximation“ des idealen Wissens. Als Beispiel dürfen die alten astronomischen Lehrmeinungen gelten, die wir heute für falsch erkennen, da wir nicht mehr setzen, daß sie mit dem Gegenstande zusammenstimmen. Aber wir nehmen doch an, daß sie in der Entwicklungsreihe des Wissens liegen und daß in ihnen ein auch für jede spätere Ansicht verbindlich bleibender Kern ist, welches wir von bloßen Phantasiegebilden, wie der „Feenlehre“, nicht annehmen. In dem geschichtlichen „großen Akt“ des „zusammenhängenden Suchens des Seins“ liegen immer Irrtum und Wahrheit dicht beieinander; aber so schwer unterscheidbar sie vom gegebenen Stadium aus sein mögen, der geschichtliche Rückblick hat es nicht schwer sie voneinander zu sondern, weil die Kontinuität der Entwicklung selbst sie scheidet in solches, was sich bewahrheitet, und solches, was von selber fällt.

Mit dem entwickelten Doppelproblem der Allgemeingültigkeit und der transzendenten Gegenständlichkeit hat es die Erkenntnistheorie aufzunehmen. Bezieht man nun diese Problemlage zurück auf den oben entwickelten Unterschied des „organischen“ und des „intellektuellen“ Faktors in der Erkenntnis (d. h. auf die Kantische Dualität von Sinnlichkeit und Verstand), so ist klar, daß Wissen dasjenige Denken ist, in welchem beide Faktoren gleich selbständige Ausgangspunkte bilden. Hierbei sind beide in ihrer Gleichartigkeit für alle Subjekte genommen. Wissen kann es also nur geben, sofern es außer der vielspältigen Differenz beider Faktoren auch eine Identität in jedem von ihnen gibt, die von Mensch zu Mensch nicht variiert. Zugleich aber müssen beide Funktionen „gleich ursprünglich“ auf das Sein bezogen sein, welches im Denken als außer ihm seiend gesetzt ist.

Die letztere von diesen beiden Bedingungen ist die standpunktlich entscheidende. Der Idealismus, in dessen breitem Fahrwasser Schleiermacher treibt, muß gerade diese Bedingung verneinen. „Man könnte sagen, Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Inkommensurabilität beider.“ Noch dialektisch schroffer klingt die zweite Formulierung des Einwandes: „Man könnte sagen, es sei petitio principii, außer dem Wissen ein Sein zu setzen.“ Mehr skeptisch mutet ein dritter Einwand an: „Man könnte sagen, Beziehung des Denkens auf das Sein sei leer, beides könne nur absolut getrennt sein.“ Diese Fragen machen das

Kernproblem der Erkenntnis aus. Die erste und die dritte betreffen die Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Relation unter Voraussetzung des transzendenten Seins; die zweite dagegen betrifft das Vorhandensein dieses Seins selbst und damit das der eigentlichen Erkenntnisrelation.

Charakteristischerweise nun löst Schleiermacher diese Fragen gerade von demjenigen Punkt aus, den Fichte zum Erweise seines absoluten Bewußtseinsidealismus benutzt hatte, von der Tatsache des Selbstbewußtseins aus. „Im Selbstbewußtsein ist uns gegeben, daß wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider." Hier also ist wenigstens ein Punkt, in dem Sein und Denken in strenger Beziehung aufeinander gegeben sind. Tatsächlich ist ja im Selbstbewußtsein dasselbe Subjekt, welches das Denkende ist, auch das reale Gedachte, d. h. das Seiende, sofern es auch ohne dieses Gedachtwerden besteht. Gilt nun solche Realität in diesem einen Punkt, so ist kein Grund, sie dem Gegenstande alles sonstigen Denkens abzusprechen. „Das Wissen selbst ist uns im Selbstbewußtsein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm Verschiedenes, und diese Annahme ist nur die Basis der Aufgabe selbst, das unterscheidende Merkmal des Wissens zu suchen." Das Sein außerhalb des Wissens ist also keine petitio principii. Im Gegenteil, es ist mit gegeben. Und in dieser Gegebenheit besteht das Problem. Und schließlich: „Im Selbstbewußtsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos nebeneinander hergehen." Die Tatsache der Beziehung steht also gar nicht in Frage, sowenig als das Vorhandensein beider, wohl aber die nähere Beschaffenheit der Beziehung, sowie die Bedingungen, auf denen sie beruht.

Einheit und Mannigfaltigkeit sind sowohl im Denken wie im Sein. Das Problem besteht darin, wieso sie in beiden gleich verteilt sein und somit übereinstimmen können. Erkenntnis besteht in solcher Übereinstimmung. Allein die Gleichverteilung ist ja nicht irgendeinem realen Wissen fertig gegeben. Sie ist „nur durch Approximation zu erreichen": Daß sie aber möglich ist, hat einen inneren transzendentalen Grund. Das innerste Wesen von Denken und Sein liegt eben „jenseits der Teilung". „Auch die Beziehung des geteilten Denkens auf das geteilte Sein hat eine notwendige Wurzel in unserem Selbstbewußtsein; die Zusammenstimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unseres Wesens. In der Operation des Denkens nämlich, wozu wir die Regeln suchen,

gehen wir aus dieser Einheit heraus und haben nun eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die einer Mannigfaltigkeit des Seins entsprechen soll. Wie ist nun die Beziehung der einen auf die andere in unserem Selbstbewußtsein angelegt? Unser leibliches Dasein ist auch ein zusammengesetztes und verknüpftes Ganzes in unserem Selbstbewußtsein und steht mit dem außer uns gesetzten Sein in Verbindung, das sich durch Einwirkungen auf uns offenbart; und nun beruht unser ganzes Selbstbewußtsein auf der Unterscheidung und Verknüpfung der verschiedenen Momente, die bestimmt sind durch die Art, wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt. Wir haben also auch ein bestimmtes Bewußtsein von dem Geteiltsein unseres Denkens in Beziehung auf die Geteiltheit des Seins, weil in jedem wirklichen Denken auch dasjenige tätig ist in uns, was unmittelbar mit dem außer uns gesetzten Sein in beständiger Wechselwirkung steht, nämlich unsere Organisation und eben darauf, daß es kein Denken gibt, worin nicht beide Enden zusammen wären, die intellektuelle und die organische Seite, beruht das Setzen einer Zusammenstimmung des Denkens mit dem Gedachten." Schleiermacher gibt hier eine ähnliche Deduktion der Außenwelt und ihrer Erkennbarkeit aus dem Selbstbewußtsein, wie sie vor ihm Descartes hatte geben wollen; nur daß Descartes den Umweg über die Gewißheit Gottes glaubte einschlagen zu müssen, während hier direkt vom inneren Sein des Denkenden zum äußeren der Dinge fortgeschritten wird. Der springende Punkt in diesem Gedankengang ist bezeichnenderweise gerade diejenige Instanz des Bewußtseins, welche der ältere Rationalismus, sowie der Fichtesche Idealismus entwertet und ihrer Selbständigkeit beraubt hatte, an der aber Kant bei allem Hinneigen zur Überschätzung des rein Spontanen zäh festgehalten hatte: die Sinnlichkeit, oder die „organische Funktion". Der zentrale Punkt in Schleiermachers Theorie ist daher die Kantische These von der Zusammengehörigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes in allem Erkennen. „Gäbe es nun ein Denken, worin eins isoliert wäre, ein Denken, womit die organische Funktion, d. h. unser Sein, sofern es mit dem außer uns gesetzten Sein identisch ist, gar nichts zu schaffen hätte: ja, dann hätten wir keinen Grund, diese Zusammenstimmung (des Denkens mit dem Sein) anzunehmen. Ich behaupte nun, daß das Wissen eben dasjenige Denken ist, welches auf gleiche Weise aus der einen wie aus der anderen Seite (der intellektuellen und der organischen) begriffen werden kann, worin also eben die Operationen beider

zusammentreffen und sich durchdringen." Deswegen nennt nun Schleiermacher auch die Beziehung zwischen der Organisation und der Totalität des Seins eine „reale Beziehung". Durch sie ist das Korrespondieren des Denkens und des Seins „vermittelt", — „und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt."

Man verkennt diesen zentralen und auch geschichtlich wohl interessantesten Punkt in der sonst nicht so originellen Dialektik Schleiermachers vollkommen, wenn man, wie manche Darstellungen tun, das Transzendenzproblem des Gegenstandes von vornherein auf die „Identität von Denken und Sein bezieht", eine Formel, mit welcher der Knoten nicht gelöst, sondern nur zerhauen wird. Freilich hat Schleiermacher diese Formel aufgenommen; aber die Art, wie er sie einführt, beweist, daß sie hier ganz anders gemeint ist als bei den Zeitgenossen, etwa bei Bardili, Schelling oder Hegel. Sie steht hier zunächst gar nicht als metaphysische Grundthese da, wie denn auch jeder Anklang an die Identitätsphilosophie vorsichtig vermieden ist; sie ist einstweilen nur als Faktum des Selbstbewußtseins aufzeigbar, wo eben tatsächlich dasselbe Ich Denkendes und Gedachtes ist. Im Gegenstandsbewußtsein dagegen ist die Identität nur Idee, die niemals erfüllt ist. Denn hier deckt sich der Gedanke niemals ganz mit dem Gedachten, sondern bleibt bloße „Approximation". Eine metaphysische Lösung des Erkenntnisproblems ist also in der Identitätsthese nicht zu suchen. Und gerade das darf man Schleiermacher als Verdienst anrechnen, daß er eine metaphysisch gewaltsame Lösung verschmäht und lieber das Problem offen läßt. Der Rationalismus der idealistischen Systeme findet eben in Schleiermachers Dialektik seinen natürlichen Gegner. Und so allein ist es zu verstehen, daß diese Dialektik der ganzen Tragweite möglicher Erkenntnis gegenüber ein eigenes, dem Wissen unzugängliches Gebiet für das religiöse Gefühl übrig läßt. Hier ist der Punkt, an welchem theoretisch die Möglichkeit der autonomen Religionsphilosophie hängt. Diese Autonomie wäre schlechterdings unverständlich, wenn die Identität von Denken und Sein sich theoretisch restlos durchführen ließe. Schleiermacher ist nicht in jeder Hinsicht ein Mann der großen systematischen Konsequenz; aber hier stehen wir vor dem Punkt, in dem er mit einzigartiger Folgerichtigkeit die Gebiete sowohl abgegrenzt als auch in ihrer Zusammengehörigkeit verstanden hat. Er geht hier den geraden Mittelweg zwischen zwei Extremen, indem er weder wie Jakobi alles auf den

Glauben, noch wie Schellings Identitätssystem und Hegels Phänomenologie alles auf Wissen basiert, sondern beiden die Selbständigkeit in ihren Grenzen wahrt. Er geht hierin auf Grund neuer eigenartiger Untersuchung wieder den Weg Kants; ja er verfolgt den kritischen Weg einen Schritt weiter als Kant, indem er auch Sittlichkeit und Religion noch mit gleicher Methode zu trennen und gegeneinander selbständig zu erhalten weiß. —

Die weitere Durchführung der Dialektik rechtfertigt freilich die großen Erwartungen keineswegs, die sich unwillkürlich an diese Grundlegung knüpfen. Schleiermacher hält sich nicht dauernd auf dem schmalen kritischen Pfade der reinen Problemanalyse, sondern verfällt im Fortschreiten selbst dem konstruktiven Geiste der großen Zeitgenossen, ohne doch ihre systematische Größe zu erreichen.

Reine Sinnlichkeit und reine Intellektualität sind Abstraktionen. In Wirklichkeit durchdringen einander beide auf allen Stufen, und es gibt nur den Unterschied des „eigentlichen Denkens mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer" und des „Wahrnehmens mit überwiegender organischer und anhangender rationaler Tätigkeit"; die Mittelstellung zwischen beiden, in der das Gleichgewicht beider hergestellt ist, wird als „Anschauung" bezeichnet. Diese ist überall das eigentliche Ziel der Erkenntnis, das aber niemals erreicht wird. Sache der rationalen Funktion in der Anschauung ist Bestimmung, Sache der organischen die Belebung. Beide Elemente gehören zur Anschauung. Die Prinzipien beider sind allen denkenden Subjekten gemeinsam. Aber neben dieser ihrer Identität besteht weitgehendste Differenzierung beider Funktionen, dank welcher die Gemeinsamkeit der Erfahrung in mannigfaltige „konzentrische Sphären" geteilt ist.

Daß überhaupt ein Gegenstand im Bewußtsein zur Anschauung gebracht werden kann (wenn auch nur zu unvollständiger), beruht darauf, daß die sinnliche und die rationale Erkenntnisfunktion denselben Gegenstand haben. Der Gegenstand wird nun von beiden sehr verschieden vorgestellt: von der sinnlichen als chaotische Mannigfaltigkeit, von der rationalen als gegliederte Einheit und Vielheit. Die erstere für sich allein ergibt ein „Bild", die letztere den „Begriff" des Gegenstandes. Auf dem Zusammenstimmen beider beruht das wahre Wissen. Daß sie aber überhaupt zusammenstimmen können, beweist schon, daß in ihnen nicht nur Entgegensetzung, sondern auch ein Moment der Identität enthalten ist. Nun ist ferner die Vernunfttätigkeit gegründet im

Reich des Idealen, in der Bewußtseinsgesetzlichkeit als solcher, die organische aber abhängig von den Einwirkungen des Realen, sofern dieses die Welt der Gegenstände und der Organe in einer Sphäre umfaßt: „so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins." Diese Dualität des Idealen und Realen ist der „höchste Gegensatz", zu dem sich das theoretische Denken erheben kann. Er ist dem Sein wie dem Denken (Bewußtsein) gemeinsam. Aber wir kennen ihn nur von der Seite des Bewußtseins her. Es gibt für ihn keine direkte ontologische Bestimmung, sondern eben nur die erkenntnistheoretische: „Das Ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunfttätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das Reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt." Die „Idee des Seins an sich" aber, sofern sie unter den zwei einander entgegengesetzten und aufeinander bezogenen Formen oder modis gegeben ist, macht „das Transzendentale" aus, welches die Bedingung der Realität des Wissens ist.

Den Unterschied des Idealen und Realen im Sein zeigt uns also derselbe Unterschied im Denken an. In ihm können wir die Identität von Denken und Sein mittelbar fassen — denn unmittelbar fassen wir sie nur im Selbstbewußtsein. Sie bedeutet für das Erkenntnisproblem nichts als die strukturelle Gleichheit der Ordnung und Einteilung am Gedanken und am Gegenstande des Gedankens. Was die Logik im Subsumptionsverhältnis der Begriffe und Urteile entwickelt, ein einheitliches, großes Reich durchgehender Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit, das ist kein abstraktes Konstruieren, keine Entfernung vom Seienden, sondern ist unmittelbar selbst die Struktur der im Sein waltenden Zusammenhänge. Wie der niedere Begriff seiner Möglichkeit noch im höheren gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, „so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet." Geschichtlich geht diese Fassung des Identitätsgedankens bewußt auf die Platonische Ideenlehre zurück, deren Theorie der Anamnesis eben dieses besagt, daß die Vernunft in sich selbst die Formen und Prinzipien findet, welche die Welt des Seienden beherrschen. Nur tritt hier der Einheit und Allgemeinheit der Vernunft noch die Gemeinsamkeit

der organischen Funktion an die Seite, und beide erhalten ihre „transzendentale" Bedeutung für die Erkenntnis des Seienden aus der Übereinstimmung der Struktur im Bewußtsein und im Sein. Darin wiederum wurzelt die Berechtigung der beiden logischen Grundmethoden des Denkens, der Deduktion und Induktion, von denen diese am realen, jene am idealen Faktor, diese an der Mannigfaltigkeit, jene an der Einheit ansetzt. Denn beide setzen auf diese Weise am Seienden selbst an; und so ist es zu verstehen, daß sie ungeachtet ihres heterogenen Ausgangspunktes, dennoch zum Einklang gebracht werden und ein einheitliches Wissen ausmachen können. Denn das Seiende ist nur eines und muß, von wo es auch angegriffen wird, zu derselben Gesamtanschauung führen.

Das ganze Gebiet des Wissens aber wie des Seins ist umspannt von dem Gegensatz der absoluten Einheit und der absoluten Mannigfaltigkeit. Die letztere ist das, was wir Materie nennen, die erstere als die Koinzidenz der Gegensätze und ihr vollständiges Verschwinden in einem prädikatlosen Subjekt ist das, was wir Gott nennen. Beide Extreme sind gleich unerkennbar, an ihnen versagt sowohl Begriff als Wahrnehmung. Aber beide sind gleich notwendig und aus der Gesamtanschauung der Welt nicht zu eliminieren. Das Versagen des menschlichen Denkens bedeutet nicht, daß sie nicht seiend wären. Es bedeutet aber auch nicht eine Durchbrechung der Identität von Denken und Sein. Im Gegenteil, hier ist sie gerade erfüllt, was sie im realen Wissen des Menschen niemals ist. Reales Wissen ist das ewig unvollständige; es deckt sich mit dem idealen sowenig, als die uns anschaulich gegebene Welt sich mit dem Sein überhaupt deckt.

Das metaphysische Schwergewicht in dieser Lehre von den Grenzen der Erkenntnis liegt ganz und gar auf dem Gottesbegriff. Wie das Ich der Einheitsgrund seiner Funktionen, so ist Gott der Einheitsgrund der Welttotalität. Diese Totalität, einschließlich des Idealen und Realen in ihr, ist die Totalität der Gegensätze, Gott aber ist deren Negation. Ein absolutes Wissen wäre die positive Erkenntnis dieses Negativen. In ihr wäre auch die Identität von Welt und Bewußtsein positiv erfaßt. Das Wesen des Menschen aber besteht gerade darin, daß er mit seinem Wissen wie mit seinem Sein in die Gegensätze gebannt ist und sich über sie nicht erheben kann. Ihre Aufhebung wäre seine Vernichtung. Wie er auf Grund seiner inneren Dualität von intellektueller und organischer Tätigkeit die Identität nicht erfassen kann, so

kann er auch Gott nicht erfassen. Der menschliche Gedanke ist von Grund aus gegensätzlich gebaut, wie sein Gegenstand, die Welt. Das Gegensatzlose ist dem Menschen ein unvollziehbarer Gedanke.

c) Sittenlehre.

Die Grundgedanken der Ethik finden sich bereits in den „Monologen", wo die individualistische Tendenz stark vorherrscht. Eine umfassende Vorbereitung gibt die „Kritik der bisherigen Sittenlehre". Das durchgeführte System der Sittenlehre hat Schleiermacher nie herausgegeben, obgleich seine Vorlesungszyklen aus verschiedenen Jahren ein reiches und durchaus vollständiges Material zu ihr bieten. Durch die dialektische Schematik und die etwas gesuchte Terminologie sind diese postum edierten Notizen zur Einführung schlecht geeignet; auch leistet die unscharfe vielfach amphibolische Verwendung der Grundbegriffe, wie Vernunft, Natur, Organisieren, Symbolisieren u. a. m., sowie die Tendenz, das Konkrete und Naheliegende erst aus deren Kombinatorik „abzuleiten", Mißverständnissen Vorschub. Erst bei genauerem Studium dringt man zu dem durchaus schlichten und an sich gar nicht schwierigen Sinn des Gesagten durch.

Die „bisherige Ethik" hat sich in Extremen bewegt. Sie greift entweder zu einem natürlichen Streben des Menschen und macht es zum Prinzip, wie aller Eudämonismus das Glückseligkeitsstreben zum Prinzip macht; oder sie negiert verächtlich alles Natürliche und setzt ihm ein aller Neigung widerstrebendes Sollen entgegen, das als Gebot, als Imperativ auftritt und die Vernichtung jeder anderweitigen Tendenz verlangt. Repräsentanten des letzteren Typus sind Kant und Fichte. Während der erstere Typus der Ethik durch die Kritik der praktischen Vernunft genügende Widerlegung gefunden hat, steht der letztere noch in Kraft und Ansehen da. Es sind zwei Hauptmängel, die ihm anhaften. Die imperativische Ethik stellt den Pflichtbegriff voran. Im Wesen der Pflicht aber liegt die Allgemeinheit. Wären die Menschen sittlich gleich, d. h. wirklich ohne Wesensunterschiede, so könnte diese Allgemeinheit der an sie gerichteten Forderung wohl zu Recht bestehen. So aber ist das sittliche Leben nicht. Dem Einzelnen erwachsen Sonderaufgaben, die bedingt sind eben durch seine Einzigkeit. Die sittliche Aufgabe, die in der Vollendung des Individuums liegt, läßt sich wohl auch in die Form einer Pflicht bringen aber diese Pflicht läßt sich nicht verallgemeinern. Vielmehr ist es evident, daß die allgemeinen Aufgaben

des Menschen inhaltlich nur Bruchstücke der persönlichen Aufgabe sind, die der Einzelne als solcher zu erfüllen hat. In ihr erst können die allgemeineren Lebensbeziehungen zur konkreten Einheit zusammengehen.

Damit hängt der andere Mangel der Kantischen Ethik zusammen. Enthält das sittliche Individuum immer schon eine Sonderaufgabe in sich, so muß diese irgendwie positiv in seinem Wesen angelegt sein. Dann aber kann der Mensch, so wie er ist, nicht moralisch indifferent sein. Es muß in ihm bereits ein Bruchteil des Wertvollen verwirklicht sein. Also kann auch das Gute nicht schlechthin dadurch charakterisiert sein, daß es ein Seinsollendes ist. Sollen gilt nur von dem, was unverwirklicht ist. Sofern nun aber sittlich Wertvolles bereits im Wirklichen besteht, so ist es doch um seiner Wirklichkeit willen nicht entwertet. Sonst wäre es ja sinnlos, das Gute zu verwirklichen. Die imperativische Ethik aber entwertet das Wirkliche: indem sie das Gute als das Seinsollende faßt, verlegt sie es ausschließlich in das Reich des Unerfüllten. Das Erreichte und Vorhandene ist ihr nicht das Unvollkommene, sondern schlechthin das zu Überwindende, das Reich der Widerstände gegen das Gute. Wie die Pflicht auf Vernichtung des Individuellen in der sittlichen Person aus ist, so das Sollen auf Vernichtung des Natürlichen, Gewordenen überhaupt. Wie jene das Persönliche im Menschen entrechtet, so das Sollen seine geschichtliche Tatsächlichkeit.

Wie hierbei Natur und Geist künstlich auseinandergerissen werden, so daß die gegebene Einheit des Menschen als Naturwesen und Vernunftwesen schlechterdings verloren geht, weil beide sich in ihm als feindliche Mächte bekämpfen, so wird auch Geschichte und Sittlichkeit auseinandergerissen und in einen Gegensatz gebracht, der im moralischen Leben des Menschengeschlechts gar nicht besteht. Diese kritische Einsicht bestimmt Schleiermachers Ausgangspunkt. Die Ethik darf nicht mit solcher Losreißung beginnen; sie muß die Geschichte als fortschreitende Verwirklichung des Sittlichen, die Natur aber als Unterbau und positive Voraussetzung des Geschichtsprozesses verstehen. Sie darf das Sittengesetz nicht als prinzipiellen Gegensatz zum Naturgesetz, die Vernunft nicht als Vernichtung des Natürlichen hinstellen. Die Ethik muß am umgekehrten Ende beginnen, muß von der Einheit und Zusammengehörigkeit der Natur und der Vernunft ausgehen. Solche Einheit ist in Leibniz' Monadenlehre und Schellings Naturphilosophie für das

theoretische Weltbild durchgeführt worden. Die Aufgabe besteht nun darin, sie auch für das praktische durchzuführen. Es muß eine einheitliche Entwicklungslinie geben, die aus dem Naturprozeß in den Geschichtsprozeß führt und den letzteren auf ewige Ziele hinlenkt. Wie der Perfektionsprozeß der Monaden ein Kontinuum ist von der niedersten bis zur höchsten Stufe, und wie der Geist nach Schelling unbewußt beginnt, um sich erst im Menschen seiner selbst und der Welt bewußt zu werden, so muß nach Schleiermacher Vernunft auch schon im Naturhaften sein, Natur aber erst im Vernünftigen sich vollenden. Das braucht keine Verwischung der Gebietsgrenzen, keine Nivellierung des Ethischen gegen das Theoretische zu sein. Der Ethik bleibt die einzigartige Kompetenz, den Menschen vor seine wahren Aufgaben im Leben zu stellen. Aber sie kann diese weder erdenken noch gebieten, sondern nur klarstellen, indem sie das an sich Wertvolle, das „höchste Gut", erschaut und zum Bewußtsein bringt. Auch der Gesichtspunkt der Pflicht und des Sollens sind hier keineswegs aufgehoben, sondern nur untergeordnet. In der Entwicklungslinie von Natur und Vernunft begegnen sich — ungeachtet der Einheit des Ganzen — die mannigfaltigsten Tendenzen; und ihr Aufeinanderstoßen kann ebensowohl Widerstreit als Einstimmigkeit sein. Dem Bewußtsein nun muß notwendig das höhere Gesetz, wo es vom niederen gehemmt wird, als Sollen erscheinen. An den Menschen als bewußtes, vernünftiges Wesen wendet es sich mit der Anforderung, den Widerstand der niederen Macht zu überwinden. So ist es auch begreiflich, wie im Sollen der Brennpunkt ethischer Aktivität für den Menschen liegt. Aber weder ist das ethische Problem auf das Sollen beschränkt, noch darf der Fall des Widerstreites, der die Voraussetzung des Sollens ist, auf alles sittliche Leben ausgedehnt oder gar zum Ideal erhoben werden. Vielmehr muß dieser Fall als Ausnahme verstanden werden. Soll doch das niedere Gebilde durch das höhere nicht vernichtet, Natur durch Sittlichkeit nicht aufgehoben, sondern gerade vollendet werden. Die Harmonie des Ganzen ist der Grundtypus aller sittlichen Aufgaben, im Kleinen wie im Großen, im Individuum wie in der Welt.

Die „allgemeine Einleitung" des Systems der Sittenlehre bringt diese Grundlinien in eindrucksvollen, wenn auch etwas fremdartigen Formulierungen. Die Ethik ist Ausdruck des Handelns der Vernunft. Dem Handeln muß ein Leiden entsprechen und dieses kann nur auf seiten der Natur liegen. „So ist es ein Handeln der Vernunft auf die

Natur." Aber Natur enthält schon Vernunft in ihren Gebilden. Das „vollkommene Einssein der Vernunft und Natur" kann also die Sittenlehre für sich genommen gar nicht ausdrücken. Ebenso kann nichts von dem, was sie wirklich zum Ausdruck bringt, d. h. keiner ihrer inhaltlichen Begriffe, „ein ursprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur, viel weniger des Geistigen in das Dingliche" enthalten. Dennoch bringt das Handeln der Vernunft immer an seinem Teil „Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre", hervor. Denn das Einssein beider ist immer unvollendet. Jede sittliche Handlung trägt zu seiner Vollendung bei. Sofern nun die Ethik Wissenschaft ist, so ist ihr Wissen „Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft". Oder in noch objektiverer Fassung: „Die Ethik ist also Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, oder einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider, eines Weltwerdens von der Vernunft aus." Im menschlichen Organismus hat dieser Prozeß bereits begonnen und eine Reihe von Stadien durchlaufen; es gibt daher bereits ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgends ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird. Aber es gibt auch „ein anderes, welches nirgends ausgedrückt, sondern auf welches überall hingewiesen wird." Diese beiden Arten des Einsseins der Gegensätze bilden die idealen Grenzpunkte, innerhalb derer der ethische Prozeß sich bewegt. Er geht aus von einem vor allem Handeln und unabhängig von ihm gegebenen Natursein der Vernunft; der Typus dieser Einheit ist der einer bloßen Kraft, der die Richtung gegeben werden kann. Bei ihr setzt alles Handeln der Vernunft ein. Enden aber kann der Prozeß nur „mit dem Setzen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist". Der metaphysische Sinn der Welt, das Ineinssein von Natur und Vernunft, ist hiernach immer zugleich wirklich und unwirklich; er ist niemals ganz irreal und niemals ganz vollendet. Der Mensch, der bereits auf der Höhe der Naturentfaltung steht, ist mitten hineingestellt zwischen beide Extreme, er ist gleich dem Platonischen Eros seinem Wesen nach ein Zwischenglied, der Vermittler der höheren Einheit an die Welt. Er ist derjenige Punkt im Weltwerden, von dem das „potenzierte Hineinbilden" der Vernunft in die Natur ausgeht. Darin besteht sein Wesen als Träger der Sittlichkeit. Aber seine Sittlichkeit ist nicht Negation der

Natur — er müßte sonst die Vernunft in der Natur mit negieren —, sondern ihre Potenzierung.

Eine Fülle von Konsequenzen ergibt sich aus diesen Sätzen. In Wahrheit nämlich ist mit ihnen schon über die Grundprobleme entschieden. Als solche haben von altersher gegolten das Problem von Gut und Böse und das Problem der Willensfreiheit. Für beide ergibt sich aus Schleiermachers Voraussetzungen eine überraschend einfache Lösung.

Im Wesen der Vernunft liegt niemals das Böse, sondern immer eindeutig das Gute. Nun aber steht der Vernunft im realen Weltprozeß nichts anderes gegenüber als die Natur. Diese jedoch ist weit entfernt im prinzipiellen Gegensatz zu ihr zu stehen. Sie ist schon an ihrem Teil realisierte Vernunft, wenn auch nicht vollendet realisierte. Es gibt also kein Reich des Seienden, welches das Böse als ein eigenes, selbständiges Prinzip enthielte. „Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein werdendes gesetzt wird." So ist das Böse nichts als die Kehrseite der Tatsache, daß der Prozeß der Einswerdung von Natur und Vernunft unvollendet ist, und daß der Mensch als sittliches Wesen niemals am Ziel, sondern immer mitten auf dem Wege steht. Weil also die Ethik es mit einer Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur zu tun hat, welche sich zwischen zwei Arten des Ineinsseins von Natur und Vernunft als Anfangs- und Endpunkt bewegt, „so fällt der Gegensatz von Gut und Böse außer ihr". Dieser Gegensatz taucht überhaupt erst in einer Betrachtung auf, die keine rein ethische mehr, sondern eine solche der Gegenüberstellung des empirisch-Geschichtlichen und Ethischen ist. Anders wäre es, wenn man Grund hätte, eine „reale Anti-Vernunft" anzunehmen, „in welchem Fall es auch einen Anti-Gott geben müßte", wie die dogmatisch-religiöse Ethik wirklich annimmt. Kants Lehre vom radikalen Bösen — die Konsequenz der imperativischen Ethik — steht auf einer Linie mit der Satanologie der Theologen. Was aber ist die Konsequenz eines selbständigen Prinzips des Bösen? Ein offener unüberbrückbarer Dualismus, der die Einheit der Welt und Kontinuität der Entwicklung auseinanderreißt. Von dieser Einheit und dieser Kontinuität ist vielmehr als von einem ersten Postulat auszugehen. Dann aber gibt es keine Metaphysik des Bösen; dann ist auch die Theodizee ein überflüssiges Bemühen, weil es kein an sich Böses gibt, das in der Welt als dem Werk der Vernunft noch zu rechtfertigen wäre. Man

muß also vielmehr umgekehrt sagen: „Da es keine positive Unvernunft, Gegenvernunft, geben kann, in welchem Falle es auch einen Gegen-Gott geben müßte, so kann in dem Gegensatz zwischen Gut und Böse nur, wie das Gute das ethisch Gewordene ist, also ein positiver Ausdruck für das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft, so das Böse, wie es das Nichtgewordene ausdrückt, nur ein negativer Ausdruck sein für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; beides auf das wirklich gewordene Ineinandersein beider bezogen." Da das Ineinandersein von Natur und Vernunft unvollendet ist, bleibt ihm gegenüber ein „Außereinander von beiden" übrig. Die rechtmäßige Bedeutung des Gegensatzes von Gut und Böse ist nun nichts anderes als das Gegeneinanderstellen dieses Ineinander und Außereinander. Das absolute Böse als Prinzip könnte sich erst aus der Hypostasierung dieses Gegensatzes ergeben. Eine solche aber widerspricht dem Wesen des Prozesses, der ja gerade ihre Bindung ist. Sofern aber die Ethik den Prozeß als solchen zum Ausdruck bringt, treten Gut und Böse nur als die irrealen Extreme in ihr auf. „Indem aber das Gute durch das Handeln der Vernunft gesetzt ist, kann weder die Natur selbst das Böse sein, denn sie ist im Guten mitgesetzt, noch kann es eine Gegenvernunft geben, deren Einssein mit der Natur das Böse wäre. Denn sonst gäbe es keine vorauszusetzende Einheit der Vernunft und Natur."

Hier liegt der eigentliche Grund, warum Pflichten, Gebote, Sollensgesetze nicht die ultima ratio der Ethik bilden dürfen. „Eine Sittenlehre, die aus kategorischen Imperativen besteht, drückt nur die verneinende Seite im Handeln der Vernunft aus und setzt alles wirkliche Sein der Vernunft als ein für die Sittenlehre Nichtseiendes. Denn ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist und insofern. Die Vernunft ist daher in einer solchen Sittenlehre auch gar nicht als Kraft gesetzt." Imperativische Ethik also macht das Negative absolut, sie drückt ein Hauptmoment des sittlichen Lebens, das „allmähliche Verschwinden dieses Faktors", nicht aus. Die Sittenlehre muß in der ethischen Wirklichkeit wurzeln. Ihre Sätze dürfen nicht Gebote sein, weder bedingte noch unbedingte, sondern „sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken." Die Vernunft verhält sich im Prozeß ihres Handelns zur Natur wie die Kraft zur Masse. Aber die letztere, obgleich passiv ihr gegenüber, enthält doch „ein immer schon vorausgesetztes Organisiertsein für die Vernunft". In der menschlichen Natur als Gattung wird dieses Organisiertsein

greifbar. Der Prozeß nun geht in der Weise vor sich, daß Natur als bloße Masse in ihm „beziehungsweise" verschwindet. Das Böse also ist nicht Macht, sondern Ausdruck der Ohnmacht der bloßen Masse gegen die Kraft.

Damit stehen wir bereits vor der zweiten Konsequenz. Wie mit Gut und Böse, so ist es auch mit Freiheit und Notwendigkeit. Auch dieser Gegensatz ist für Schleiermacher ein „außerethischer". Wenn nämlich Vernunft das einzig Positive, Handelnde, die einzige wirkliche Kraft im Prozeß ist, ihr entgegen aber nur die an sich passive Masse des gewordenen Seins steht, so kann diese gegen jene nicht ein gleichwertig Bestimmendes sein. Ein Determinismus im Sinne äußeren Zwanges steht also der Freiheit des allein aktiven Vernunftwillens gar nicht entgegen. Ihm kommt nur die untergeordnete Bedeutung des negativen Faktors im Sinne eines ständig verschwindenden Momentes zu. „Freiheit" ist hier ganz wie beim frühen Fichte als Aktivität (nicht als Willkür der Wahl) gefaßt, Notwendigkeit ganz als Passivität (nicht als eigene entgegengerichtete Tendenz). Ob solche Fassung berechtigt ist, bleibt eine Frage für sich; gibt man sie aber zu, so hebt sich der Gegensatz auf, und Freiheit ist innerhalb des Ethischen das allein Konstitutive. Schleiermacher drückt das in seiner Begriffsschematik so aus: „Da die Sittenlehre aber nur Wirksamkeit der Vernunft beschreibt, und was auf der Naturseite als Masse steht, nur als leidend und aufnehmend gefaßt werden darf, so fällt der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit außer ihr. Er hat seinen Ort in der Beziehung des Empirisch-Geschichtlichen auf das Ethische." „Freiheit ist aber, wo Erscheinung und Kraft in Einem gesetzt ist, Notwendigkeit, wo und sofern in Verschiedenem." Freiheit ist von innen treibende, Notwendigkeit von außen stoßende Kraft. „Betrachtet man also alles Sittliche als Eines, so ist der Gegensatz nicht; er entsteht erst im Vereinzeln, sofern jedes einzeln für sich Gesetzte nur beziehungsweise ein solches ist." Die wahre ethische Betrachtung geht aufs Ganze, am Ganzen aber ist die Notwendigkeit in die Freiheit verschwunden. An allen Teilaspekten aber bleibt sie bestehen, eben um ihres Teilcharakters willen, in welchem immer Kraft und Masse, Wirken und Widerstand einander gegenüberstehen. Nun kann die Sittenlehre in ihrer Durchführung nicht umhin, das hervorbringende Handeln der Vernunft in ein Mannigfaltiges auseinanderzulegen. Sie muß dabei das Einzelne dem Ganzen gegenüberstellen. „So ist sie zugleich ein wechselndes Setzen und Aufheben des

Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit." Denn „in der Konstruktion in bezug auf den Endpunkt ist er aufgehoben; in der für die Beurteilung des Einzelnen ist er gesetzt. Gesetzt wird er, so oft ein größeres sittliches Gebiet in mehrere kleine zerfällt wird . . . Aufgehoben wieder, wenn kleinere sittliche Gebiete in ein größeres zusammengefaßt werden." An den höchsten, eigentlich bestimmenden Gesichtspunkten also, seien diese nun oberste Gesetze oder Güter, muß der Gegensatz notwendig verschwinden. Wie das Böse keiner Theodizee bedarf, weil es nur der vereinzelten Sondererscheinung eignet, so die Notwendigkeit keiner Versöhnung mit der Freiheit, weil sie dieser in ihrem eigensten Gebiet gar nicht begegnet. Beide verschwinden im Totalaspekt der umfassenden Einheit. Der Gegensatzcharakter von Notwendigkeit und Freiheit, wie er uns aus der Einzelerscheinung des sittlichen Lebens geläufig ist, kann daher nur überwunden werden in einer Darstellung, welche zeigt, wie das Werden eines Einzelnen und eines Ganzen durcheinander bedingt sind. Die Aufgabe einer solchen Darstellung also ist es, was der Sittenlehre obliegt.

In diesen Formulierungen fällt auf den ersten Blick der Gegensatz zum Determinismus der Religionsphilosophie auf. Nach dieser ist der Mensch ein Modus im Leben des All, und was er seine Willensfreiheit nennt, ist innere Nötigung, die zu ändern nicht in seiner Macht steht. Er ist frei, sofern Gott, d. h. die Vernunft, in ihm handelt; unfrei, sofern er Gott gegenüber etwas Eigenes, ein Sonderdasein bedeutet. Gottes Freiheit aber ist selbst unverbrüchliche Notwendigkeit. Der Mensch ist in die letztere voll und ganz einbezogen. Sieht man nun genauer zu, so besagen diese Sätze der Sittenlehre gegenüber nichts Neues. Hier wie dort ist der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben. Er besteht nicht am Ganzen, denn Freiheit ist reine Aktivität, und diese bringt ihr Gesetz mit sich, ist also ein Notwendigsein sui generis. Am deutlichsten sieht man die Aufhebung des Gegensatzes, wenn man Determinismus und Indeterminismus vom Standpunkt des Menschen aus faßt. Unfrei ist der Mensch Gott gegenüber, denn das Wesen der Vernunft ist es, das in ihm handelt. Frei ist er der Natur gegenüber, sofern diese als bloß passive Masse seinem Handeln entgegensteht; denn eine der Vernunft sich widersetzende positive Macht gibt es in der Natur nicht. Es ist also zu unterscheiden die Notwendigkeit im Sinne des natürlichen Kausalmechanismus und die Notwendigkeit im Sinne göttlicher Vernunft und Vorsehung. In die erstere ist der Wille

des Menschen nicht einbezogen, weil er gegen sie die höhere Bestimmung enthält; in die letztere ist er restlos hineingehörig, weil in ihm als sittlichem Willen eben die Vernunft das Bestimmende ist. In der Vernunft sind Freiheit und Notwendigkeit ein und dasselbe. Der Determinismus der Natur ist aufgehoben in der Freiheit der Vernunft. Der Determinismus der Vernunft aber bleibt eben darum in Kraft. Daß dieses eine durchgreifende Lösung des Freiheitsproblems sei, läßt sich freilich nicht behaupten. Bereits Schellings und des späteren Fichte Analyse des Problems haben auf die Einsicht hinausgeführt, daß auch der Determinismus der Vernunft (d. h. des Gesetzes oder Prinzips) dem Sinn der eigentlichen Willensfreiheit widerspreche. Das höhere Freiheitsproblem aber, das in diesem Punkte einsetzt, kennt Schleiermacher nicht. Seine Sittenlehre erreicht die systematische Tiefe des Fichte-Schellingschen Problems nicht wieder.

Als weitere, für Schleiermachers Sittenlehre entschieden charakteristische Konsequenz des praktischen Evolutionismus ergibt sich aber ferner die Voranstellung und Anlage der Güterlehre. Daß eine Überordnung des Pflichtbegriffs dem menschlichen Individuum, die des Tugendbegriffs aber der praktischen Wirklichkeit nicht gerecht wird, ist schließlich nur ein Teilgesichtspunkt. Bei genügend weiter Fassung beider Begriffe erweist sich vielmehr jeder von ihnen sehr wohl imstande, das Ganze der Sittenlehre inhaltlich zu entfalten. Aber dieses Ganze wird dabei nicht in seinem Kern, nicht vom realen sittlichen Leben aus gefaßt. Letzteres bringt nur die „Güterlehre" zuwege. Denn sie allein faßt das sittliche Leben von seiner inhaltlichen Seite.

Es steckt ein tief gesunder Kern in Schleiermachers Güterlehre. Sie ist vielleicht der wertvollste, sicherlich aber der originellste Teil seiner Ethik. Sie wächst aus dem keimenden Wertgedanken Hemsterhuis' und der Romantik hervor und ist im Grunde Wertlehre, ja bereits eine inhaltlich streng entworfene Werttafel, obgleich der eigentliche Wertbegriff selbst ihm genau so fehlt wie den Vorgängern. Denn wenn man unbefangen abwägt, was hier alles den Charakter des „Gutes" trägt, und wie Tugenden und Pflichten inhaltlich von diesen „Gütern" bestimmt sind, also ihnen gegenüber sekundär bleiben, so kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß Schleiermacher unter Gütern annähernd eben das versteht, was wir heute als ethische Werte bezeichnen. In diesem Punkte ist er ein Vorläufer sehr moderner Gedanken. Auch hier ist die Schwelle, über die er den Weg nimmt, die Polemik gegen die

Kantische Ethik. Wie Sollen und Imperativ, so ist auch der „bloß formale" Charakter des Sittengesetzes eine falsche Voraussetzung. Daß jede Maxime einer Handlung der Verallgemeinerung zum Gesetz fähig sein soll, „ist zwar richtig aber konstruiert nichts, es ist kein konstitutives, sondern nur ein kritisches Prinzip, voraussetzend, daß anderswoher die Tätigkeiten entstehen." Ein „formales" Sittengesetz begeht also gerade den Fehler, den Kant mit ihm vermeiden wollte: es muß sich die eigentlichen ethischen Inhalte die „Materien des Wollens" geben lassen, resp. sie als gegeben voraussetzen. Die Ethik muß es vielmehr gerade in der Frage nach dem Grundprinzip mit dem Problem der Materie des Willens aufnehmen. Kann sie das nicht, so bleibt aller Wille heteronom bestimmt, denn aller Wille geht auf bestimmte Inhalte. Daher hat ein inhaltlicher (materialer) Grundbegriff an die Spitze des Systems zu treten. Dieser Forderung genügt die Ethik, wenn sie an Stelle des Gesetzesbegriffs den Güterbegriff der antiken Philosophie setzt. Mit diesem entscheidenden Rückgriff auf die klassische Ethik der Stoa schlägt Schleiermacher innerhalb des deutschen Idealismus einen neuen Weg ein. Ein Gut ist hiernach alles, was um seiner selbst willen wertvoll ist, einerlei ob es realisiert ist oder nicht. Ein Gut ist derjenige Inhalt, der, sofern er noch nicht realisiert ist, unbedingt sein soll und dadurch Selbstzweck einer Vernunfthandlung zu werden imstande ist. So erweist sich das Sollen als abhängig vom Güterbegriff. Durch ihn sind also zugleich auch Pflicht und Tugend bedingt. Die philosophische Unterordnung der Pflichten- und Tugendlehre unter die Güterlehre ist hiernach eine Selbstverständlichkeit.

Nun zeigt die Ethik eine große Mannigfaltigkeit von Inhalten, die Anspruch erheben, Gegenstand der Handlung zu sein. Schon Kant hatte in diesem Sinne vom „Reich der Zwecke" gesprochen. Aber wie dieses unter einem Selbstzweck zusammengefaßt sein muß, so jene Mannigfaltigkeit unter einer beherrschenden Einheit, die mehr besagt als bloß ihren gemeinsamen Artbegriff. Für die Güterlehre ist diese Einheit das „höchste Gut". Die stoische Ethik ist auch hierin vorangeschritten, aber ihr Begriff des höchsten Gutes zeigt einen halb negativen Charakter; er war durch Privation gewonnen, durch Ausschluß dessen, was nicht in seinen Gehalt hineingehörte. Das ergibt einen zwiefachen Mangel: erstens, daß die Einzelgüter als außer der Einheit stehend vorausgesetzt werden, und zweitens, daß sie auch nach Gewinnung der Einheit von ihr ausgeschlossen bleiben. Ein rationaler Eudämonismus

konnte zur Not so verfahren, weil in der Gleichsetzung von Glückseligkeit und Tugend die Tugendlehre der Güterlehre bereits faktisch übergeordnet war. Eine wirkliche Güterethik muß anders verfahren. Um nichts besser aber macht es die christliche Ethik, indem sie das Ziel alles Strebens ins Jenseits verlegt und die gegebene Welt des Wirklichen dagegen entwertet. Die menschliche Ethik, einschließlich ihres höchsten Zieles muß in der Ebene menschlicher Wirklichkeit und Tätigkeit liegen. Sofern also die Tätigkeiten der Vernunft in dieser Ebene ein Mannigfaltiges sind, muß das höchste Gut, auf das sie orientiert sind, eine positive synthetische Einheit aller Güter bilden; d. h. es muß die Gesamtheit menschlicher Beziehungen in sich schließen, derart, daß sie sich aus ihm organisch entwickeln lassen. Gäbe es nun eine Möglichkeit diese Einheit als Ganzes in ihrer konkreten Fülle zu erschauen, so könnte die Güterlehre einfach mit ihr beginnen und aus ihr deduzieren. Tatsächlich aber läßt sich in dieser Allgemeinheit eben nur Allgemeines denken. Und so läßt sich abstrakt vom höchsten Gut nur sagen, daß es das vollkommene Ineinssein von Natur und Vernunft bedeute. Wie dieses aber inhaltlich beschaffen ist, ist damit nicht gesagt. Deswegen muß in der Ethik der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, der Inhalt des höchsten Gutes muß synthetisch aus der Mannigfaltigkeit der Güter und der in ihnen aufzeigbaren Zusammengehörigkeit entwickelt werden. Das heißt aber, daß vom höchsten Gut nicht gesondert neben den Gütern gehandelt werden kann, sondern daß Güterlehre und Lehre vom höchsten Gut zusammenfallen. Die verschiedenen Güter haben kein isoliertes Sein, sie bestehen nur innerhalb ihrer Gemeinschaft, ihres Ineinander und Durcheinander; dieses aber ist der Inhalt des höchsten Gutes. Umgekehrt gibt es vom höchsten Gut als „Einheit des Seins der Vernunft in der Natur" kein besonderes Wissen als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Die Einheit des höchsten Gutes ist eine Systemeinheit. Ihre Explikation ist das System selbst, die Gütertafel.

Dieser Explikation hat sich Schleiermacher mit besonderer Liebe gewidmet. Sie beginnt mit der Unterscheidung zweier Tätigkeiten der Vernunft, einer bildenden oder organisierenden und einer bezeichnenden oder symbolisierenden. In der ersteren durchdringt Vernunft das Natürliche und gibt ihm die höhere Form; in der letzteren nimmt sie das von ihr durchdrungene und gestaltete Gebilde in ihr eigenes Leben auf, gewinnt ihm einen Sinn, eine Bedeutung für sich ab. Während

jene eigentliches Schaffen, Tätigkeit ist, besteht diese in einer Rückbeziehung des Geschaffenen auf die Vernunft. Reines Organisieren würde den Menschen sich an die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen verlieren lassen, reines Symbolisieren würde ihn nicht zum Schaffen gelangen lassen. So müssen denn im höchsten Gut sich beide durchdringen. Indem sich dieser Gegensatz der Tätigkeiten mit dem des in Allen Identischen (Allgemeinen) und des Differenzierten (Individuellen) überschneidet, ergeben sich die Grundtypen der Güter. Denn nicht die Tätigkeiten allein, sondern auch der Einzelmensch und die ihm als solchem immer entgegenstehende Gemeinschaft muß als Einheit, d. h. als strenges „Ineinander und Durcheinander" begriffen werden. Weder Individualismus noch einseitige Allheitsethik darf das letzte Wort behalten. Die Antithese beider ist in einer höheren Synthese zu vereinigen. Denn beide sind selbständige Wertgesichtspunkte. Das höchste Gut aber verlangt ihr Ineinssein. Damit ist der Punkt getroffen, in dem Schleiermacher über Schlegel hinausgeht. Der Eigenwert des Individuellen besteht zu Recht, aber er besteht nicht isoliert, sondern nur im System, er ist nur ein durchgehendes Wertmoment in der Mannigfaltigkeit der Güter. Er ist sowenig höchstes Gut wie die Gemeinschaft.

Die Reihe der Güter beginnt mit der niedersten Sphäre von Verhältnissen, denen des Besitzes und Verkehrs. Zwischen Besitzer und Besitz rein als solchem ist kein unlösliches Band, hier ist Sache gegen Sache restlos austauschbar und nur das leere Quantum erhält sich im Umsatz. Im Geldwert ist dieses Verhältnis aufs äußerste verallgemeinert und auf ein durchgehend identisches Funktionszeichen reduziert. Anders wird es, wo die Sache irgendwie individuell bedeutungsvoll für die Person ist; sie ist hier nicht nur Besitz, sondern Eigentum. Das bloß Materielle gilt mit Recht als tauschbarer Besitz. Umgekehrt das nicht bloß Materielle. Hierauf beruht die Unsittlichkeit von Sklaverei und Leibeigenschaft: der Leib ist seinem Wesen nach nur Eigentum eines Einzigen, und nicht veräußerbar. Er ist nicht Sache.

Tiefer dringt die Untersuchung bei den Gütern höheren Ranges: Familie, Staat, Wissenschaft, Kirche, Geselligkeit. Den Übergang bilden eine Reihe charakteristischer Beziehungen, die selbst wiederum Schöpfungen der Vernunft sind und den Charakter von Gütern haben. Dahin gehört das Rechtsverhältnis, das in strenger Allgemeinheit das Gebiet des Verkehrs und Besitzes durchdringt. Recht ist an sich „ein Verhältnis

konnte zur Not so verfahren, weil in der Gleichsetzung von Glückseligkeit und Tugend die Tugendlehre der Güterlehre bereits faktisch übergeordnet war. Eine wirkliche Güterethik muß anders verfahren. Um nichts besser aber macht es die christliche Ethik, indem sie das Ziel alles Strebens ins Jenseits verlegt und die gegebene Welt des Wirklichen dagegen entwertet. Die menschliche Ethik, einschließlich ihres höchsten Zieles muß in der Ebene menschlicher Wirklichkeit und Tätigkeit liegen. Sofern also die Tätigkeiten der Vernunft in dieser Ebene ein Mannigfaltiges sind, muß das höchste Gut, auf das sie orientiert sind, eine positive synthetische Einheit aller Güter bilden; d. h. es muß die Gesamtheit menschlicher Beziehungen in sich schließen, derart, daß sie sich aus ihm organisch entwickeln lassen. Gäbe es nun eine Möglichkeit diese Einheit als Ganzes in ihrer konkreten Fülle zu erschauen, so könnte die Güterlehre einfach mit ihr beginnen und aus ihr deduzieren. Tatsächlich aber läßt sich in dieser Allgemeinheit eben nur Allgemeines denken. Und so läßt sich abstrakt vom höchsten Gut nur sagen, daß es das vollkommene Ineinssein von Natur und Vernunft bedeute. Wie dieses aber inhaltlich beschaffen ist, ist damit nicht gesagt. Deswegen muß in der Ethik der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, der Inhalt des höchsten Gutes muß synthetisch aus der Mannigfaltigkeit der Güter und der in ihnen aufzeigbaren Zusammengehörigkeit entwickelt werden. Das heißt aber, daß vom höchsten Gut nicht gesondert neben den Gütern gehandelt werden kann, sondern daß Güterlehre und Lehre vom höchsten Gut zusammenfallen. Die verschiedenen Güter haben kein isoliertes Sein, sie bestehen nur innerhalb ihrer Gemeinschaft, ihres Ineinander und Durcheinander; dieses aber ist der Inhalt des höchsten Gutes. Umgekehrt gibt es vom höchsten Gut als „Einheit des Seins der Vernunft in der Natur" kein besonderes Wissen als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Die Einheit des höchsten Gutes ist eine Systemeinheit. Ihre Explikation ist das System selbst, die Gütertafel.

Dieser Explikation hat sich Schleiermacher mit besonderer Liebe gewidmet. Sie beginnt mit der Unterscheidung zweier Tätigkeiten der Vernunft, einer bildenden oder organisierenden und einer bezeichnenden oder symbolisierenden. In der ersteren durchdringt Vernunft das Natürliche und gibt ihm die höhere Form; in der letzteren nimmt sie das von ihr durchdrungene und gestaltete Gebilde in ihr eigenes Leben auf, gewinnt ihm einen Sinn, eine Bedeutung für sich ab. Während

jene eigentliches Schaffen, Tätigkeit ist, besteht diese in einer Rückbeziehung des Geschaffenen auf die Vernunft. Reines Organisieren würde den Menschen sich an die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen verlieren lassen, reines Symbolisieren würde ihn nicht zum Schaffen gelangen lassen. So müssen denn im höchsten Gut sich beide durchdringen. Indem sich dieser Gegensatz der Tätigkeiten mit dem des in Allen Identischen (Allgemeinen) und des Differenzierten (Individuellen) überschneidet, ergeben sich die Grundtypen der Güter. Denn nicht die Tätigkeiten allein, sondern auch der Einzelmensch und die ihm als solchem immer entgegenstehende Gemeinschaft muß als Einheit, d. h. als strenges „Ineinander und Durcheinander" begriffen werden. Weder Individualismus noch einseitige Allheitsethik darf das letzte Wort behalten. Die Antithese beider ist in einer höheren Synthese zu vereinigen. Denn beide sind selbständige Wertgesichtspunkte. Das höchste Gut aber verlangt ihr Ineinssein. Damit ist der Punkt getroffen, in dem Schleiermacher über Schlegel hinausgeht. Der Eigenwert des Individuellen besteht zu Recht, aber er besteht nicht isoliert, sondern nur im System, er ist nur ein durchgehendes Wertmoment in der Mannigfaltigkeit der Güter. Er ist sowenig höchstes Gut wie die Gemeinschaft.

Die Reihe der Güter beginnt mit der niedersten Sphäre von Verhältnissen, denen des Besitzes und Verkehrs. Zwischen Besitzer und Besitz rein als solchem ist kein unlösliches Band, hier ist Sache gegen Sache restlos austauschbar und nur das leere Quantum erhält sich im Umsatz. Im Geldwert ist dieses Verhältnis aufs äußerste verallgemeinert und auf ein durchgehend identisches Funktionszeichen reduziert. Anders wird es, wo die Sache irgendwie individuell bedeutungsvoll für die Person ist; sie ist hier nicht nur Besitz, sondern Eigentum. Das bloß Materielle gilt mit Recht als tauschbarer Besitz. Umgekehrt das nicht bloß Materielle. Hierauf beruht die Unsittlichkeit von Sklaverei und Leibeigenschaft: der Leib ist seinem Wesen nach nur Eigentum eines Einzigen, und nicht veräußerbar. Er ist nicht Sache.

Tiefer dringt die Untersuchung bei den Gütern höheren Ranges: Familie, Staat, Wissenschaft, Kirche, Geselligkeit. Den Übergang bilden eine Reihe charakteristischer Beziehungen, die selbst wiederum Schöpfungen der Vernunft sind und den Charakter von Gütern haben. Dahin gehört das Rechtsverhältnis, das in strenger Allgemeinheit das Gebiet des Verkehrs und Besitzes durchdringt. Recht ist an sich „ein Verhältnis

jedes gegen alle und aller gegen jeden", und zwar ein in der Idee absolut gleiches Verhältnis. Tatsächlich aber kann solche Gleichheit nicht bestehen — sie müßte sonst gleich die ganze Menschheit umspannen —, sondern sie ist „beschränkt durch relative Eigentümlichkeit, welche einige zusammenfaßt, andere ausschließt." Die Grenzen des wirklichen (positiven) Rechts sind die des wirklichen Verkehrs, und diese stehen unter geschichtlich-empirischen Bedingungen. Dem Recht steht gegenüber das Verhältnis des „Glaubens" zwischen Mensch und Mensch, ebenso elementar und in der Idee allgemein wie jenes, und denselben empirischen Grenzen des Verkehrs unterworfen. An ihm wird der Sinn der symbolisierenden Tätigkeit aktuell: „Nämlich unter Glauben verstehe ich hier die allem Handeln zugrundeliegende Überzeugung, daß das Wort eines jeden und sein Gedanke dasselbe sei, und daß der Gedanke, den jeder mit einem empfangenen Worte verbindet, derselbe sei, aus dem es in jedem anderen hervorgegangen sei. Dies ist niemals ein Wissen ... Es ist ein Glaube, dessen sich keiner erwehrt, und durch ihn besteht auf diesem Gebiet die Einheit der Vernunfttätigkeit und Aufhebung der persönlichen Schranken mittelst der Gemeinschaft." Der Gemeinbesitz der Sprache, das Verhältnis alles Lehrens und Lernens, die Überlieferung des geistigen Gemeingutes in der Folge der Generationen beruht auf diesem Glaubensverhältnis. Hier wurzelt auch die Sittlichkeit der Rede und der Wert der Wahrhaftigkeit. Ein drittes noch tiefer verwurzeltes Grundverhältnis findet Schleiermacher in der „Offenbarung". Es ist „das Verhältnis der Einzelnen untereinander in der Geschiedenheit ihres Gefühls .. Das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls." Auch das Gefühl hat seine eigene Sprache, aber eine andere als die des Gedankens; nicht Mitteilung und Verständigung ist ihre Sphäre, sondern „Andeuten und Ahnden". Auch die Elemente der Offenbarung bilden ein Ganzes der Gemeinschaft, aber sie sind in ganz anderem Maße individualisiert; sie sind um so vollkommener, je enger der Kreis der Personen ist, in dem sie gelten, und die volle Höhe der Gefühlsgemeinschaft besteht immer nur zwischen zweien.

Die Familie als sittliches Gut ist Grundlage aller weiteren Beziehungen. Sie enthält sie im engsten Rahmen bereits alle in sich. In ihr ist die Steigerung des Eigentums zum Gemeingut, des Individuums zur Persönlichkeit — und beides gerade durch die Bande der übergreifenden Organisation. Sie ist Erwerbsgemeinschaft und Vernunftgemeinschaft, sie enthält in nuce das Verhältnis von Obrigkeit und Untertan, sowie auch das der freien Geselligkeit. Nur vergrößert kehrt das alles in der Volksgemeinschaft wieder. Organisierende Tätigkeit ist es, die hier die feste Form des Gemeinschaftslebens, den Staat, schafft. Nicht der Schutz von Leben und Besitz ist der letzte Sinn des Staates, auch nicht die in ihm durchführbare Rechtsgleichheit, sondern dieses, daß er die Grundlage aller höheren Aufgaben bildet. Er hat seinen Wert nicht in sich selbst, sondern im System der Güter, das er ermöglicht. So dringt denn auch neben der „Organisation" der Charakter des Symbols in ihm durch. Er ist Symbol eines bestimmten Volkslebens gerade in seiner Volksindividualität. In der Tatsache, daß es einen Plural von Staaten gibt, die zueinander stehen, wie die Individuen in der Gemeinschaft, kommt das zum lebendigen Ausdruck. Nicht ein umfassender Weltstaat über den Einzelstaaten darf das Ideal des Volkslebens sein; auch nicht eine einzige „beste" für alle Staatswesen gültige Verfassung. In beiden Fällen wäre die Idee der nationalen Eigentümlichkeit verletzt. Ein jedes Leben hat seine ihm allein eigene und gemäße Form zu verwirklichen. So auch ein jedes lebende Volk der Menschheitsgeschichte. Der ideale Staat selbst ist für jedes Volk ein anderer, wie der ideale Mensch für jedes Individuum ein anderer ist. So kommen denn auch die Impulse zur Organisation mit geschichtlicher Notwendigkeit aus dem Inneren, d. h. aus den regierten Volksmassen selbst her, und die Entwicklung des Staatswesens, einschließlich des Rechts der Revolution, ist die Kontinuität einer inneren Notwendigkeit.

Als Gegenstück zum Staat steht zunächst die Wissenschaft da. Stärker noch als in ihm tritt hier der Charakter der Allgemeinheit hervor; aber Wissen ist nicht Organisation, sondern „Symbol". In ihm eignet sich die Vernunft das Besondere in allgemeingültiger Form durch den Begriff zu. Wissen ist in der Idee überindividuell und übernational. Aber das hindert nicht, daß in der Erarbeitung der Idee die Leistung des Individuums als solche individuell ist und bleibt. Und das gleiche gilt von der besonderen Aufgabe, die hier innerhalb der Wissenschaft als ganzer die einzelnen Volksindividualitäten erfüllen. Gerade in der Ergänzung und Durchdringung der Sonderleistungen wächst ihr Umfang und ihre Tiefe auf die Idee ihrer Ganzheit zu. — In anderer Richtung tritt die Kirche dem Staatswesen gegenüber. Auch sie ist eine sich ausbreitende Organisation, deren Grenzen weder an die des Staates noch an die

der Wissensgemeinschaft gebunden sind. Aber das Wesen in ihr ist symbolisierende Tätigkeit. Das Leben, das sie zur Einheit formt, ist ein rein geistiges und rein für den Geist bestehendes, ein Leben, das sich in den Bedeutsamkeiten alles Seienden für die Vernunft erschöpft. Auch sie fußt auf einem Allgemeinen, aber nicht dem des Begriffs, sondern dem des Gefühls, ihr Vehikel ist nicht die Sprache, sondern Offenbarung. Die Ausdrucksmöglichkeiten sind hier unmittelbare, unreflektierte und unbegrenzt mannigfaltige. In diesem Sinne bezieht Schleiermacher die Kunst vollständig in das religiöse Leben ein. Sie macht das unmittelbare Verstehen allgemein — über die Grenzen von Sprache und Volk hinaus. Die Selbständigkeit der religiösen Gemeinschaft dem Staat gegenüber ist unter diesen Voraussetzungen eine Selbstverständlichkeit.

Aber noch selbständiger als Wissenschaft und Kirche steht dem Staat die „freie Geselligkeit" gegenüber. Während jene mit ihm den Grundcharakter der Allgemeinheit, einschließlich deren typischer Expansionstendenz, gemein haben, ist die Geselligkeit gerade auf dem Nichtallgemeinen, der Verschiedenheit, der Eigentümlichkeit des Einzelnen basiert. Diese ist es, die hier zu ihrem vollen Recht kommt. Geselligkeit besteht in individuellen Beziehungen. Wie sehr immer gleichartige Bildung und Stand die Vorbedingung für sie sein mag, ihr Wesen ist doch ein Offenbaren und Verstehen der Persönlichkeit als solcher. Hierauf beruht es, daß jeder gesellige Kreis, wie weit oder eng er sein mag, selbst wiederum ein streng individuelles Gebilde mit eigenem individuellem Gesetz und Auswahlprinzip ist. Sitte und Verkehrston als gemeinschaftliche Basis, das Spiel als „zusammenhaltende Form für eine reiche Entwicklung intellektueller Tätigkeiten" finden hier ihre Stelle in der Gütertafel. Aber die Steigerung des persönlichen Verhältnisses liegt prinzipiell in der umgekehrten Richtung wie die der allgemeinen Organisationen. Während diese in der Expansion zunehmen und sich potenzieren, wächst das persönliche Verhältnis mit der Einschränkung des Umfanges und erfährt seine höchste Steigerung im engsten Rahmen der Freundschaft. Hier ist es nun wo der Einschlag des Individualismus, den Schleiermacher von den „Monologen" her vertrat, sich systematisch rechtfertigt. Der Gedanke, daß jeder Mensch eine nur ihm eigentümliche Aufgabe hat, widerspricht nicht den allgemeinen Anforderungen, die an ihn als Glied der Gemeinschaft herantreten. Denn wie im höchsten Gute der Wert der Persönlichkeit koexistiert mit dem der Gesamtheit,

so durchdringen sich beide auch im konkreten sittlichen Leben. Das Gemeinschaftsleben nimmt zu mit der Mannigfaltigkeit und Differenziertheit der Persönlichkeiten, diese aber findet ihre Entfaltung gerade auf Grund der Entfaltung des Gemeinschaftslebens. Beide Gütertypen bestehen nur in abstracto außereinander, in Wirklichkeit aber nie anders als ineinander und durcheinander.

Anhang.

Zeittafel der Hauptwerke des deutschen Idealismus.

1781 Kant, Kritik der reinen Vernunft I. Ausg.
1783 — Prolegomena.
1785 — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1785 Jakobi, Über die Lehre des Spinoza.
1786/87 Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie.
1787 Kant, Kritik der reinen Vernunft II. Ausg.
1787 Jakobi, David Hume über den Glauben.
1788 Kant, Kritik der praktischen Vernunft.
1789 Reinhold, Neue Theorie des Vorstellungsvermögens.
1790 Kant, Kritik der Urteilskraft.
„ Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie.
1792 Schulze, Äneſidemus.
„ Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung.
1793 Kant, Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft.
„ Maimon, Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie.
1794 — Versuch einer neuen Logik.
„ Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
1795 — Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre.
„ Schelling, Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie.
1795 — Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie.
1796 Beck, Einzig möglicher Standpunkt.
„ Fichte, Grundlage des Naturrechts.
„ Schelling, Philosophische Briefe über Dogm. und Kritizismus.
1797 Maimon, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist.
„ Fichte, Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre.
„ Bardili, Briefe über den Ursprung der Metaphysik.
„ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1798 Fichte, System der Sittenlehre.
„ Schelling, Von der Weltseele.
1799 — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.
„ Schlegel, Fragmente im „Athenäum".
„ Schleiermacher, Reden über die Religion.
1800 Bardili, Grundriß der ersten Logik.
„ Fichte, Der geschlossene Handelsstaat.
„ — Bestimmung des Menschen.
„ Schelling, System des transzendentalen Idealismus.
„ Schleiermacher, Monologen.
1801 Jakobi, Über das Unternehmen des Kritizismus.

1801 Schelling, Darstellung meines Systems.
„ Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.
1802 Schelling, Bruno.
1803 Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre.
„ Fries, Reinhold, Fichte und Schelling.
„ Krause, Grundlage des Naturrechts.
„ — Grundriß der historischen Logik.
1804 Bardilis und Reinholds Briefwechsel.
„ Schelling, Philosophie und Religion.
„ Fries, System der Philosophie als evidenter Wissenschaft.
„ Krause, Entwurf des Systems der Philosophie.
1805 Fries, Wissen, Glaube und Ahndung.
1806 Fichte, Anweisung zum seligen Leben.
„ — Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
„ Schelling, Verhältnis des Idealen und Realen in der Natur.
„ Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik (I. Bd.).
1807 Hegel, Phänomenologie des Geistes.
„ Fries, Neue Kritik der reinen Vernunft.
1808 Fichte, Reden an die deutsche Nation.
„ Herbart, Allgemeine praktische Philosophie.
1809 Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit.
1810 Krause, System der Sittenlehre.
1811 — Das Urbild der Menschheit.
1812—16 Hegel, Wissenschaft der Logik.
1813 Schopenhauer, Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde.
1816 Herbart, Lehrbuch zur Psychologie.
1817 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
1819 Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.
1820 Fries, Handbuch der psychologischen Anthropologie.
1821 Hegel, Rechtsphilosophie.
1824-25 Herbart, Psychologie als Wissenschaft.
1828 Schlegel, Philosophie des Lebens.
„ Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie.
„ Herbart, Allgemeine Metaphysik (I. Bd.).
1829 Krause, Grundwahrheiten der Wissenschaft.
1833—34 Hegel, Wissenschaft der Logik. II. Ausg.
1836 Schopenhauer, Über den Willen in der Natur.
1837 — Über die Freiheit des menschlichen Willens.
1839 — Über die Grundlagen der Moral.
1841 Schelling, Berliner Antrittsvorlesung.
1851 Schopenhauer, Parerga und Paralipomena.

Literatur.

1. Allgemeine Darstellungen.

J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. 2. Aufl. Sulzbach 1841.

H. M. Chalybäus, Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. 5. Aufl. Dresden 1860.

C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin 1837—38.

— Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin 1843.

K. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Leipzig 1842.

C. Schaarschmidt, Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte. Bonn 1857.

C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

Joh. Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. Bd. III. Leipzig 1853.

— Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Philosophie der Neuzeit. 4. Aufl. bearb. von Benno Erdmann. Berlin 1896.

H. Ritter, Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Bd. II. Göttingen 1859.

C. H. Kirchner, Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Leipzig 1860.

Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876.

— Die Philosophie in ihrer Geschichte, Bd. II. Geschichte der Logik. Berlin 1881.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI: Fichte und seine Vorgänger. Bd. VII: Schelling.

Eduard von Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Bd. II. Leipzig 1900.

A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten usw. 2. Aufl. 1895.

E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollen Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tübingen 1904.

O. Flügel, Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus; Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Langensalza 1905.

M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus. Bd. II. München 1912.

E. v. Sydow, Kritischer Kantkommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings und Hegels. Halle 1913.

Aug. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Leipzig 1913.

F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie (in: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. I, Heft 3/4). 1919.

E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. III. Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. Bd. I: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921.

2. Zu den Kantianern und Antikantianern.

Ernst Reinhold, K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen. Jena 1825.

H. Wiegershausen, Änesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus. Berlin 1910.

Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Berlin 1792.

S. Rubin, Die Erkenntnistheorie Maimons und ihr Verhältnis zu Cartesius, Hume, Leibniz und Kant (Berner Studien zur Philosophie usw.). Bern 1897.

L. Gottselig, Die Logik Salomon Maimons (Berner Studien zur Philosophie usw.). Bern 1908.

F. Kuntze, Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg 1912.

W. Dilthey, Acht Briefe Kants an Johann Sigismund Beck; darin: J. S. Beck und seine Stellung in der transzendentalphilosophischen Bewegung (Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. II), jetzt in: W. Diltheys ges. Schriften Bd. IV. Berl. u. Leipzig 1921

J. Kuhn, Jakobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834.

H. Fricker, Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jakobi. Augsburg 1854.

F. Harms, Über die Lehre von F. H. Jakobi. Berlin 1876.

W. Busch, Die Erkenntnistheorie F. H. Jakobis. Diss. Erlangen 1892.

L. Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi. Paris 1894.

F. A. Schmidt, F. H. Jakobis Religionsphilosophie. Heidelberg 1905.

— F. H. Jakobi. Heidelberg 1908.

A. Frank, F. H. Jakobis Lehre vom Glauben. Halle 1910.

K. R. Reinhold, Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts. 1801—1803.

Fr. Karsch, Chr. Gottfr. Bardili, der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus. Diss. Marburg 1923.

3. Zu Fichte.

K. Chr. Fr. Krause, Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, herausgeg. von G. Mollat, Leipzig 1893.

J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Stuttgart 1862.

L. Noack, J. G. Fichte, nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Leipzig 1862.

G. Schmoller, J. G. Fichte, eine Studie aus dem Gebiet der Ethik und Nationalökonomie (Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, Bd. V). 1865.
O. Pfleiderer, J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten. Stuttgart 1877.
J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Sozialismus. Berlin 1878.
F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie, nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin 1878.
G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen. Diss. Jena. 1887.
O. Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes. Diss. Halle. 1888.
Paul Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant. Diss. Freiburg. 1885.
W. Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates. Rede. Freiburg 1890.
R. Steiner, Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Diss. Rostock. 1891.
H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin 1899.
O. Iwanoff, Darstellung der Ethik J. G. Fichtes im Zusammenhang mit ihren philosophischen Voraussetzungen. Diss. Leipzig. 1899.
R. Wipplinger, Der Entwicklungsbegriff bei Fichte. Diss. Freiburg. 1900.
Fr. Paulsen, J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens, in Philosophia militans. Berlin 1901.
W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Berlin 1901.
Xavier Léon, La philosophie de Fichte. Paris 1902.
F. A. Schmidt, Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre. Diss. Freiburg. 1904.
J. v. Hofe, Fichtes religiöse Mystik, nach ihren Ursprüngen untersucht (Berner Studien). 1904.
F. Färber, Fichtes Lehre vom Gewissen. Diss. Jena. 1904.
M. Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus Tübingen 1905.
F. Medicus, J. G. Fichte (13 Vorlesungen). Berlin 1905.
— Fichte (in „Große Denker", herausgeg. von Aster, Bd. II). Leipzig 1911.
— Fichtes Leben. Leipzig 1914.
M. Wiener, J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Kirchhain 1906.
Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 2. Aufl. Tübingen 1914.
R. Meincke, J. G. Fichte. Hamburg 1908.
Alfred Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus. Leipzig 1909.
H. Nohl, Miszellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie (Kantstudien XVI). 1911.
B. Wyscheslawzew, Recht und Moral (in Philos. Arbeiten H. Cohen gewidmet). Berlin 1912.
— Fichtes Ethik (russisch). Moskau 1914.
H. Hielscher, Das Denksystem Fichtes. Berlin 1913.

H. Lanz, Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff (Arch. f. Philos. XXVI). 1913.
Fr. Gogarten, Fichte als religiöser Denker. Jena 1914.
K. Winter, Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1915.
Ernst Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum, eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre. Leipzig 1915.
Hermann Schwarz, Fichte und wir. Osterwieck 1917.
R. Strecker, Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. Leipzig 1917.
D. H. Kerler, Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, Erläuterung und Kritik. Ulm 1917.
S. Berger, Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Diss. Marburg 1918.
O. Kutzner, Fichte als Pädagoge (Manns pädagog. Magazin). 1919.
Aug. Messer, Fichte, seine Persönlichkeit und seine Philosophie. Leipzig 1920.
R. Hönigswald, Über J. G. Fichtes Idee eines geschlossenen Handelsstaates (Beitr. zur Philos. d. deutschen Idealismus II, Heft 1). 1921.
G. Gurwitsch, Die Einheit der Fichteschen Philosophie (1. Lieferung von: Personal- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes). Berlin 1922.
H. Heimsoeth, Fichte (Bd. 29 der Geschichte d. Philosophie in Einzeldarstellungen) München 1923.

4. Zu Schelling.

Fr. Köppen, Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei verwandten Briefen von F. H. Jakobi. Hamburg 1803.
F. Berg, Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling. Würzburg 1804.
Marheineke, Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Berlin 1843.
Al. Schmidt, Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Berlin 1843.
C. Rosenkranz, Schelling (Vorlesungen). Danzig 1843.
M. J. Schleiden, Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft. Leipzig 1844.
Böck, Über Schellings Verhältnis zu Leibniz (Berliner Akad. d. Wissensch. 1855).
Joh. Eduard Erdmann, Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle 1857.
A. d. Plank, Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. Erlangen 1858.
Hub. Beckers, Historisch kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft. München 1858.
— Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- und Prinzipienlehre Schellings (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. IX). 1863.
— Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. X). 1865.
— Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. XI). 1866.

L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin 1859.
J. H. Fichte, Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Schellings Werke (Verm. Schriften Bd. I). 1869.
Eduard v. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869.
— Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.
W. Dilthey (Pseudonym: Hoffner), Aus F. W. J. Schellings Leben (Westermanns Monatshefte XXXVII). 1874—75.
J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. Stuttgart 1877.
R. Köber, Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie. Berlin 1881.
R. Gebel, Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung. Diss. Leipzig. 1885.
K. Groos, Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg 1889.
A. v. Schmidt, Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten (Philosoph. Jahrb. Bd. XIV). 1901.
G. Mayer, Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus. Progr. Görlitz. 1906.
M. Adam, Schellings Kunstphilosophie, die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik. Leipzig 1907.
G. Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkte der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. Heidelberg 1907.
M. Schröter, Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Diss. Jena. 1908.
Bened. Croce, Dal primo al secondo Schelling, Critica. 1909.
Fr. Munk, Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus. Diss. Gießen. 1910.
W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795—1802, ein problemgeschichtlicher Versuch. Heidelberg 1911.
E. Schertel, Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Diss. Jena. 1911.
Otto Braun, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig 1906.
— Hinauf zum Idealismus! Schellingstudien. Leipzig 1908.
— Schelling (in: „Große Denker", herausgeg. von Aster, Bd. II). Leipzig 1911.
— Die Schellingforschung der Gegenwart (Geisteswissenschaften Bd. I). 1913—14.

5. Zur Philosophie der Romantiker.

F. H. Schlegel, Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie. Rastatt 1862—64.
R. Haym, Die romantische Schule. 3. Aufl. 1914.
Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik. 2. Aufl. Leipzig 1901.
— Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leipzig 1902.

H. Geschwind, Die ethischen Neuerungen der Frühromantik. Diss. Bern. 1903.
Oscar Ewald, Romantik und Gegenwart. Berlin 1904.
M. Joachimi-Dege, Die Weltanschauung der deutschen Romantik. Jena 1905.
E. Kircher, Philosophie der Romantik. Jena 1906.
W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1906.
M. Deutschbein, Das Wesen des Romantischen. Cöthen 1921.

a) Zu Hemsterhuis.

Emil Gruiker, François Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres. Paris 1866.
S. A. J. Ruever Groneman, Fr. Hemsterhuis, de Neederlandsche wysgeer. Utrecht 1867.
Eug. Meyer, Der Philosoph Franz Hemsterhuis. Breslau 1893.
F. Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena 1911.

b) Zu Fr. Schlegel.

P. Lerch, Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen. Diss. Erlangen. 1905.
W. Glawe, Die Religion Friedrich Schlegels. Berlin 1906.
Fr. Steppuhn, Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Philosophie des Lebens (Logos Bd. I). 1911.
B. Piert, Friedrich Schlegels ästhetische Anschauungen. Neunkirchen 1910.
K. Enders, Friedrich Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens. Leipzig 1913.
Charl. Pingoud, Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels. Diss. München. 1914.
H. Horwitz, Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte. München 1916.

c) Zu Hölderlin.

C. Müller-Rastatt, F. Hölderlin, sein Leben und sein Dichten. Bremen 1894.
— In die Nacht! Ein Dichterleben. Florenz und Leipzig 1898.
E. Cassirer, Hölderlin (in: Idee und Gestalt). Berlin 1921.

d) Zu Novalis.

C. Fortlage, Sechs philosophische Vorträge. 2. Aufl. Jena 1872.
Ernst Heilborn, Novalis der Romantiker. Berlin 1901.
E. Fridell, Novalis als Philosoph. München 1904.
H. Simon, Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis. Diss. Freiburg. 1905.
— Der magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis. Heidelberg 1906.
E. Havenstein, F. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen. Berlin 1908.
C. Dyrssen, Bergson und die deutsche Romantik. Diss. Marburg. 1920.

e) Zu Schleiermacher.

C. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Königsberg 1836.
Dav. Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit (in: Charakteristiken und Kritiken). Leipzig 1839.

J. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844.
G. Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. Leipzig 1847—49.
F. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre. Marburg 1851.
Sigwart, Über die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre (Jahrbuch für deutsche Theologie, Bd. II). 1857.
W. Dilthey (Pseudonym: Hoffner), Schleiermacher (Westermanns Monatshefte V). 1858/59.
— De principiis ethices Schleiermacheri. Diss. Berlin 1864.
— Leben Schleiermachers. Berlin 1870.
— Schleiermacher (in: Allgemeine deutsche Biographie Bd. XXXI). 1890.
E. Zeller, Schleiermacher (Preußische Jahrbücher, Bd. III). 1859.
D. Schenkel, F. Schleiermacher, ein Charakterbild. Elberfeld 1868.
P. Leo, Schleiermachers philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik. Diss. Jena. 1868.
A. Baur, Schleiermachers christliche Lebensanschauungen. Leipzig 1868.
W. Bender, Schleiermachers philosophische Gotteslehre. Diss. Göttingen. 1868.
— Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Nördlingen 1876—78.
R. A. Lipsius, Über Schleiermachers Dialektik (Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XII). 1869.
R. Quäbicker, Über Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht. Berlin 1871.
A. Frohen, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. Halle 1884.
W. Elsmann, Über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher. Diss. Leipzig 1887.
O. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Gotha 1888.
R. Heinrich, Schleiermachers ethische Grundgedanken. Progr. Kempen. 1890.
G. Klepl, Die Monologen Schleiermachers und Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse", eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik. Dresden 1901.
R. Schütz, Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers. Diss. Berlin. 1908.
H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin 1909.
E. Troeltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck, M. Rade, Schleiermacher der Philosoph des Glaubens. Berlin 1910.
H. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Tübingen 1911.
R. W. Schulte, Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik (Fr. Manns pädag. Magaz.). 1920.

is book is due two weeks from the last date stamped
e[illegible] fore that tim

193
H255
v.1

APR [illegible] 1958

COLUMBIA UNIVERSITY
0032195842

JAN 2 0 1937

VOLUME 2

Die Philosophie des deutschen Idealismus

Hegel

von

Nicolai Hartmann

#4.50

2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

GIVEN BY
OTTO H. KAHN

Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald,
Walter Kinkel, Hans Leisegang, Fritz Medicus, Peter Petersen,
Julius Stenzel, Johannes M. Verweyen

Band 8

Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

1929

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

Die Philosophie des deutschen Idealismus

II. Teil:

Hegel

Von

Nicolai Hartmann

1929

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

Kann

29-52684 (Cont.)
2

193
H255

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

Vorwort.

Zwei Gründe sind es, die das Erscheinen dieses zweiten Teils der „Philosophie des deutschen Idealismus" so lange hinausgezögert haben und seinen Umfang über das anfangs geplante Maß haben hinauswachsen lassen: die innere Schwierigkeit, Hegelsche Philosopheme ohne Kompromiß faßlich darzustellen, und die im letzten Jahrzehnt wesentlich veränderte Sachlage der Hegelforschung.

Was die erstere anlangt, so wurzelt sie in Hegels Art, den Gesamtinhalt ganzer Wissensgebiete in die philosophische Weltansicht hineinzuarbeiten. Dieser Umstand gestattet es dem Darsteller nicht, sich auf Thesen und Begründungen zu beschränken. Die Thesen selbst fangen erst an zu sprechen, wenn man sie in ihrer inhaltlichen Fülle zu Worte kommen läßt. Man steht vor der Aufgabe, auszuwählen und dennoch den Reichtum der Einzelheit zu wahren, zu zerschneiden und dennoch das gedankliche Kontinuum zu geben, dicht am Text zu stehen und dennoch in Distanz zu ihm zu treten. Die Aufgabe kann immer nur annähernd gelingen. Aber das Maß der Annäherung war nach mancherlei tastenden Versuchen — eigenen wie fremden — wenigstens auf ein relatives Höchstmaß zu bringen. Ein solches glaube ich in den Grenzen meiner eigenen Überschau nach mehr als zwanzigjährigem Ringen mit dem ungeheuren Stoff immerhin erreicht zu haben. In diesen Grenzen hoffe ich, dem Lernenden eine brauchbare Handhabe zur Einführung in das Studium Hegels bieten zu können.

Was aber die veränderte Sachlage in der Hegelforschung anlangt, so ist die Tatsache selbst genugsam bekannt. Man hat von einer „Hegelrenaissance" in unseren Tagen gesprochen. Das Wort trifft zu, soweit es dem Faktum Ausdruck gibt, daß namhafte systematische Köpfe längst wieder begonnen haben, Hegelsches Gedankengut in ihre Untersuchungen einzubeziehen. Es dürfte aber weit übers

Ziel schießen, wenn es eine Rückkehr der Philosophie zu Hegel meint. Ich glaube nicht, daß wir auf der Linie eines Wiederauflebens Hegelscher Systematik stehen. Die lebendige Entwicklung der Forschung geht notwendig vorwärts, nicht rückwärts. Sie geht heute so wenig „zurück zu Hegel", wie sie vor einem halben Jahrhundert „zurück zu Kant" gegangen ist. Was Hegel uns bedeuten soll, ist nicht ein verlorenes Paradies der autonomen Vernunft, in das wir wieder einziehen sollten, sondern ein Reichtum geschauter und geformter Probleme, die noch ebensosehr die unsrigen sind, und darum eine Fundgrube geleisteter Gedankenarbeit, die geschichtlich wie systematisch noch lange nicht ausgeschöpft ist. Je kritischer wir Hegel ansehen, um so mehr werden wir von ihm lernen können. Die Kritik an Hegel ist in unseren Tagen eine nicht weniger dringliche Aufgabe als das Verstehen Hegels. Gerade diese Dringlichkeit beweist am besten die Lebendigkeit seiner Philosophie. Wer heute noch glaubt, der Positivismus des 19. Jahrhunderts hätte die Kritik ein- für allemal geleistet, dessen Denken steht selbst noch im 19. Jahrhundert. Jener Positivismus hatte von Hause aus nicht das Problemniveau, Hegel zu erfassen, — wie hätte er kritische Arbeit leisten können. So liegt die Aufgabe der Kritik vor uns, nicht hinter uns.

Gleichwohl steht sie an zweiter Stelle. Das erste Erfordernis *vor* ihr ist das Verstehen selbst. Dem Verstehen Hegels, und nur ihm, ist diese Darstellung gewidmet; freilich einem Verstehen, das die Ansatzpunkte möglicher Kritik nicht eben verhüllt. Die Kritik selbst habe ich mir versagt — bis auf sparsame Andeutungen, die mir geboten schienen, wo das Verständnis des Hegelschen Gedankens selbst durch seine eigene spekulative Gewagtheit gefährdet blieb. Man muß, um affirmativ würdigen zu können, das Negative beim Namen nennen. In diesem Punkte finde ich mich in einem gewissen Gegensatz zu den besten Arbeiten der neuen Hegelforschung, zu Georg Lassons verdienstvollen Einleitungen, zu Richard Kroners tief eindringender Würdigung der „Phänomenologie" und „Logik" (in seinem zweiten Bande „Von Kant bis Hegel"), nicht weniger aber auch zu Jonas Cohns instruktiver „Theorie der Dialektik", die nicht von Hegel handelt, aber systematisch seinen Weg einschlägt. Was ich den beiden letztgenannten Werken verdanke, glaube ich am besten darin zum Ausdruck gebracht zu haben, wie ich mich mit meiner Arbeit in Gegensatz

zu ihnen gesetzt habe. Dieser Gegensatz wird in den mehr systematisch gehaltenen Kapiteln (II. 2, III. 2 und 3, IV. 2) dem Kenner ohne weiteres in die Augen springen. Er ist insofern von Gewicht, als er zugleich die Auffassung und Auswertung Hegels selbst — und speziell seiner Dialektik — betrifft: er ist der Ausdruck jenes unvermeidlich kritischen Verhältnisses heutiger Problematik zur Hegelschen Vernunftdialektik, welches uns nötigt, von Hegel zu lernen, zugleich aber uns hindert, ihm nachzufolgen.

Cöln, Februar 1929.

Nicolai Hartmann

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

I. Abschnitt: Hegels Begriff der Philosophie

1. Vom Lesen und Verstehen Hegels ... 1
2. Hegel und wir ... 9
3. Hegel und die Wissenschaft seiner Zeit ... 21
4. Hegel und die Philosophie seiner Zeit ... 27
5. Hegel und die Geschichte der Philosophie ... 39
6. Hegels Leben, Werdegang und Schriften ... 55

II. Abschnitt: Die Phänomenologie des Geistes

1. Die Anfänge ... 62
2. Aufgabe und Anlage der Phänomenologie ... 78
3. Phänomenologie des Bewußtseins ... 96
4. Phänomenologie der Vernunft ... 112
5. Phänomenologie des wahren Geistes ... 122

III. Abschnitt: Die Wissenschaft der Logik

1. Die Kategorien des Absoluten ... 141
2. Sinn und Problem der Dialektik ... 155
3. Das formale Gesetz der Dialektik ... 173
4. Sein, Werden, Dasein ... 196
5. Endlichkeit und Unendlichkeit ... 205
6. Fürsichsein, Quantität und Maß ... 220
7. Reflexion und Wesen ... 230
8. Erscheinung und Wirklichkeit ... 251
9. Begriff und Subjektivität ... 258
10. Die Objektivität ... 266
11. Die Idee ... 275

IV. Abschnitt: Das System auf Grund der Logik

1. Philosophie der Natur und des subjektiven Geistes ... 282
2. Begriff und Theorie des objektiven Geistes ... 298
3. Philosophie des Rechts und der Moralität ... 314
4. Philosophie des Staates und der Sittlichkeit ... 333
5. Philosophie der Geschichte ... 350
6. Ästhetik ... 365
7. Philosophie der Religion ... 377
8. System und Geschichte der Philosophie ... 386

Literatur ... 390

I. Abschnitt.

Hegels Begriff der Philosophie.

1. Vom Lesen und Verstehen Hegels.

Hegel ist unter den Denkern der Neuzeit der Philosoph des Geistes. Geistiges Sein aber ist Innerlichkeit, Fülle, Umfassen. Wer Hegels Philosophie verstehen will, muß sie aus ihrem Innersten, ihrer Fülle, ihrem großen, alles würdigenden Umfassen heraus verstehen. Anders wird er sie nie verstehen.

Nichts ist dem Spätling fremder, widerstrebender als diese Forderung, nichts verfehlt er leichter als Kern, Ganzheit, Zusammenschau. Der heutige Mensch ist nicht eben geschaffen, das Hegelsche Gut zu werten. Er isoliert die Fäden, legt auf die Wagschale, was sein Gewicht gar nicht in sich selbst hat, sondern in einem Ganzen, das er nicht sieht. So findet er die Fülle nicht, behält die leere Form in der Hand, steht befremdet vor deren dialektischer Abstraktheit und hat schließlich nur ein Achselzucken dafür, wenn sie ihn künstlich, gemacht anmutet. In seinem Denken vollzieht sich nicht, was in Hegels Denken vollzogen ist, das Leben des Begriffs. Er hört nur den eintönigen Rhythmus des eigenen, leer mitlaufenden Denkens heraus, das „öde Geklapper der Dialektik" — wie man es genannt hat —, und meint, es sei das der Hegelschen Dialektik.

An Darstellungen Hegels, aus denen man lernen kann, wie man Hegel nicht lesen soll, fehlt es nicht. Sie sind dankenswert, weil sie heute wohl niemanden mehr über den negativen Sinn ihres Lehrwertes täuschen werden. Wie alles Verfehlen und alles Negative, so haben auch sie ihren positiven Wert für das langsame Reifen unseres Verstehens nicht verfehlt. Aber sie stehen geschichtlich noch diesseits des Beginnes eigentlichen, positiven Verstehens einer Philosophie, die ganz Innerlichkeit, Fülle, Umfassen ist, deren Devise ist: „die Wahrheit ist das Ganze".

Noch haben wir Hegel nicht „lesen" gelernt. Es ist nicht leicht, ihn zu lesen. Vom Bewältigen und Darstellen gar nicht zu reden.

Die Zeit, für die er schrieb, hatte noch die Ruhe des Versenkens und die Stille der innerlichen Auswirkung. Man konnte ihr noch Sätze vorlegen, die durch ihr eigenes Gewicht, ihre Paradoxie und Hintergründigkeit allein wirkten — Sätze, die eine Welt voraussetzten, in ihnen mitklingend, und dadurch eine Welt offenbarten, die über das Gesetzte und Gesagte hinaus liegt. Zwar weiß Hegel wohl und beklagt es, daß auch die Leser seiner Zeit vor den eigentlichen Anforderungen des wissenschaftlichen Wortes versagen. Aber er weiß auch um den allgemeinen Aufschwung und das Erstarken des Geistes; er steht noch mitten in dem Hochgefühl des großen Zeitalters deutschen Denkens, dessen Vollender er ist. Ein tiefes Vertrauen zur Mitwelt spricht überall inhaltlich aus der Zumutung, die er an seinen Leser stellt. „Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet" [1]). So sagt er in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes. Es darf wohl fraglich scheinen, ob er in unserer Zeit so hätte sprechen können. Aber es ist nicht fraglich, daß seine Philosophie in unserer Zeit überhaupt nicht hätte „erscheinen" können. Denn sie wäre zur Unzeit erschienen. Und eben das ist es, was nach dem obigen Wort geschichtlich unmöglich ist.

Sollen wir Heutigen daraus die pessimistische Konsequenz ziehen, daß Hegel eben nicht für uns geschrieben, daß wir ihn nicht mehr verstehen können? Wenn man erwägt, wie gründlich uns die lebendigen Zugänge zu seinen Hauptschriften, zur Phänomenologie und zur Logik, verbaut sind, wie mühsam wir in jahrelangem Studium dahin gelangen, daß der geheime Rhythmus seiner Sätze in uns anzuklingen beginnt, so möchte man freilich daran verzweifeln. Und dennoch, ist es nicht gerade wieder in unseren Tagen, daß da und dort ein Stück seines Geistes zum Leben erwacht? Erfahren wir es nicht an unserem eigenen Denken und Forschen, daß unsere Probleme uns unversehens zu Einsichten führen, in denen wir zu unserem Staunen, zur Überraschung der Mitwelt, Gedankenzüge Hegels wiedererkennen? Wie sollen wir die Tatsache anders verstehen als dahin, daß in uns auch ein neues Begreifen Hegels zu reifen beginnt! Ist dem aber so, wie dürfen wir uns der Hoffnung entschlagen, daß jene Mühsal nicht das Zeichen des Versagens, sondern ein Unterpfand kommenden Gelingens ist? Wir müssen eben den Versuch wieder und wieder wagen, bis er einmal zum Ziele führt. Eine Stufe auf diesem Wege will auch die gegenwärtige Darstellung sein. Sie kann es um so mehr, als sie die Grenzen ihres Tuns grundsätzlich im Auge hat.

[1]) Hegel W. W. II. 57.

Was den Leser Hegels, und zumal den der Logik, immer wieder vor den Kopf stößt, ist die unerhörte „Abstraktheit" seiner Begriffe. Als abstrakt wenigstens muß er sie notwendig empfinden, solange er es nicht heraus hat, was es mit ihnen auf sich hat. Er merkt nicht, daß sich in diesen Begriffen etwas eminent Konkretes und Lebendiges birgt, etwas, dessen „Leben" ständig die geprägte Form sprengt, den Begriff selbst also aus seiner Prägung hinausdrängt, ihn andauernd umprägt, verändert, entwickelt, und dadurch zu etwas Flüssigem und selbst Lebendigem macht. Die Anforderung, die diese Tatsache an den Leser stellt, ist keine geringere als die, diesen Prozeß der Verflüssigung und des Lebendigmachens im eigenen Denken zu vollziehen, die eigenen Begriffe lebendig zu machen und so ihre Dynamik erst zu erfahren.

Denn was der Leser mitbringt, ist etwas ganz anderes. Das unspekulative Denken gerade ist „abstrakt". Nicht als wäre es anschauungsfremd. Aber seine Begriffe sind eng, starr, verfestigt in einseitigen Aspekten; sie widersetzen sich der Verflüssigung, wollen nicht mitgehen, dringen nicht durch in das innere Leben der Sache. Was Wunder also, wenn der Leser statt eines Lebendigen nur Abstraktionen zu fassen bekommt?

Was ihm fehlt, ist das, was Hegel „die Anstrengung des Begriffs" nennt, — die Kraft, starre Begriffsschemata zu sprengen, auf die „konkrete Gestalt", die „sich selbst bewegt", durchzustoßen. Man höre, wie Hegel selbst dieses Verhältnis schildert. „Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseins, des Fürsichseins, der Sichselbstgleichheit uff.; denn diese sind solche reinen Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her

räsonniert." [1]) Die Vorstellung nun ist und bleibt in den Stoff versenkt, das formale Denken aber dünkt sich mit seinen geprägten Begriffen über ihn erhaben, wiegt sich in mißverstandener Freiheit. Was dem philosophischen Denken — und Lesen — zugemutet wird, ist aber gerade, „diese Freiheit aufzugeben und, statt das willkürlich bewegende Prinzip des Inhalts zu sein, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten".

Was es mit dem „Leben" des Begriffs auf sich hat, davon bekommt man freilich erst eine Vorstellung, wenn man es inhaltlich kennen lernt, also etwa wenn man am Text der Hegelschen Logik „die Anstrengung des Begriffs" auf sich nimmt. Dem faulen, passiven Denken, das diese Arbeit nicht über sich gewinnt, zeigt der Begriff in alle Ewigkeit sein Sphinxgesicht. Eine sinnlose Reihe von Rätselzeichen ist ihm der dialektische Text. Es vernimmt die wohlbekannten Worte, aber es spürt, daß sie Fremdes sagen; und was sie sagen, vernimmt es nicht. Dennoch liegt der Schlüssel des Rätsels nicht in einem Geheimsinn der Zeichen, sondern in der Rückkehr zu ihrem ureigenen Sinn, in ihrer Befreiung von der Starre der Abstraktion.

Aber diese Befreiung freilich ist „Anstrengung" und will erst geleistet sein — nicht in einmaligem Durchbruch, um dann des lebendigen Begriffs ein für allemal versichert zu sein, sondern Schritt für Schritt, andauernd als neue „Anstrengung". Das aber heißt, sie ist nur zu leisten dadurch, daß man die eigenen Begriffe überhaupt nach und nach ihrer abstrakten Verfestigung enthebt, sie in ihrer eigentlichen Natur, ihrer beweglichen Dynamik — nicht nur erkennen, sondern auch gebrauchen lernt.

Ohne diese gewaltige — und in ihren Anfängen immer gewaltsame — innere Umorientierung kommt niemand an den Sinn Hegelscher Gedanken heran. Keine Übertragung in andere Begriffssprache kann hier helfen. Sie würde nur den Gedanken verfälschen. Auch dem Darsteller bietet sich kein anderer Weg. Er kann dem Anfänger wohl den Zugang schaffen, Wege weisen. Aber es müssen immer Wege der inneren Umstellung selbst sein. Er kann dem Leser wohl die Umstellung erleichtern, aber nicht ersparen. Und so ist seine Arbeit an denen, die nur aufnehmen, nicht selbständig mitarbeiten wollen, von Anbeginn verloren.

[1]) II. 46.

Warum aber dem so ist, warum auch Hegel selbst seine Gedankenwelt nicht anders darbieten konnte, als in der ständigen Blickrichtung auf das andere Gesicht des Begriffs, damit hat es noch eine andere Bewandtnis. Man findet auch hierzu den Schlüssel in der herangezogenen Unterscheidung Hegels zwischen „räsonnierendem" (oder „formalem") und „begreifendem Denken". Im ersteren spielt das Subjekt des Urteils die Rolle eines Festliegenden, einer „Basis", an die der Inhalt in Form von „Prädikaten" geknüpft wird. In solchen Prädikaten wird daher das Subjekt als solches keineswegs begriffen. Es bleibt außerhalb des Begriffs. Soll es hineingenommen werden — und es muß hineingenommen werden, es ist ja das eigentlich zu Begreifende — so muß der Sinn des Begriffs selbst sich ändern, muß die Äußerlichkeit der Prädikate verschwinden, und ihre Mannigfaltigkeit als das sich entfaltende Wesen des Gegenstandes selbst (des Subjekts) verstanden werden. Ja, dieses Wesen des Gegenstandes — also gerade das, was allem unspekulativen Denken als das dem Begriff ewig Äußere und Transzendente gilt — muß sich als der Begriff selbst, als sein Innerstes, seine Wahrheit, erweisen. Daß nur ein solches Denken „begreifendes Denken" ist, sollte eigentlich selbstverständlich sein. Jedes andere Denken aber begreift in seinen Prädikaten nicht das Subjekt, sondern greift an ihm vorbei. Und sofern es dann doch meint, es begriffen zu haben, vergreift es sich an ihm. Es ist das Schicksal des „räsonnierenden Denkens", das Wesen der Sache verfehlen zu müssen. Es hat es von seinen Begriffen einmal ausgeschlossen und kann es nun hinterher in ihnen nicht finden.

„Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff." [1]) Hier zeigt sich das Wesen der Sache. Das andere Gesicht des Begriffs, sein dialektisches Gesicht, ist sein Verhältnis zum Gegenstande, das allem Formalen jenseitige und gegenseitige Verhältnis, das in anderer Dimension liegt als Urteil und Satz, und das gleichwohl den Begriff allererst zu dem macht, was er seiner Bestimmung nach ist, zum „begreifenden Begriff". Was er nämlich begreift, ist kein festliegendes Formgebilde, sondern eine die Verschiedenheit und die Gegensätze durchlaufende Formenmannigfaltigkeit. Und will man es

[1]) II. 48.

als das begreifen, was es ist, so muß man es als das Durchlaufen selbst, als die „Bewegung", die Lebendigkeit, begreifen.

Die Einheit freilich ist da nicht so bequem mit Händen zu greifen. In starren Formen geht nur starre Einheit auf. Die starre Einheit aber gibt es am Gegenstande, wie er ist, gar nicht. Und sofern er das allein wahre Subjekt der Prädikate ist, darf es sie auch am philosophisch verstandenen Subjektsbegriff nicht geben.

Die Einheit fehlt deswegen nicht; sie liegt nur ganz woanders, als wo das abstrakte Denken sie sucht: nicht in einem vorausgesetzten und zum Voraus hingenommenen Subjektsbegriff, sondern in der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Prädikate selbst an ihm. Das Subjekt verändert sich in seinen Prädikaten. Es ist nicht ein Anderes hinter ihnen, sondern ihre Gesamtheit, das Ganze, ihre bewegliche Einheit. So kommt es, daß der wirklich begreifende Begriff fließend wird und alle Verfestigung der Bestimmtheiten an ihm verschwindet. „In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonnieren an dem ruhenden Subjekt hat, schwankt also, und nur diese Bewegung wird selbst Gegenstand."

Was Hegel hier in großen Zügen zeichnet, ist eine Eigentümlichkeit nicht seines, auch nicht nur des dialektischen Denkens. Es ist, oder sollte doch sein, der Grundcharakter alles philosophischen Denkens. Denn, welchen Gegenstand es sich auch wählt, es wird immer die Erfahrung machen, daß er ihm, sobald es ihn begrifflich verfestigt, entschlüpft, und sobald es sich seiner Beweglichkeit anpaßt, sich ganz von selbst und gleichsam widerstandslos darbietet. Hegel stand dieser Einsicht nur näher als andere; die außerordentliche spekulative Höhe seines Gegenstandes ließ ihn diese Erfahrung von seinen ersten Versuchen an in so eminentem Maße machen, daß sein an ihn gänzlich hingegebenes Denken sich zeitig umorientierte und es mit den Jahren zu einer Meisterschaft brachte, die vor wie nach ihm unerreicht geblieben ist, und die heute noch die Kraft besitzt, den Leser seiner Werke, wenn er den Einsatz der geistigen „Anstrengung" aufbringt, gleichfalls umzuorientieren.

Hier also liegt schon eine fundamentale Bedeutung Hegels für unsere Zeit — etwas, was wir Heutigen nirgends unmittelbarer an der Quelle lernen können als bei ihm. Auch unser Denken hat, wie das träge Denken

aller Zeiten, den Fehler des „Räsonnierens" an sich. Es läßt den Gegenstand außer sich, statt ihn in sich hineinzunehmen. So kann es nicht das ihn begreifende Denken sein. Daß es, vor Hegelsche Texte gestellt, nur die Serie der Sphinxgesichter sieht und nicht das andere Gesicht des Begriffs, ist schließlich nur ein historisches Versagen und hat keine schlimmeren Folgen als die Äußerlichkeit eines bloß historistischen Hegel-Verständnisses. Daß es aber vor seinen eigenen, ihm geschichtlich zugefallenen Aufgaben hilflos steht, daß es auch systematisch an selbstgemachten Schranken und verfestigten Begriffen festhängt, sich von ihnen meistern läßt, statt die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen und mit ihr des Gegenstandes Meister zu werden, das ist ein viel ernsteres Kapitel. Hier tut es unserem Denken not, daß es sich wieder in die Schule begebe, um sich zum „Leben des Begriffs" erst erwecken zu lassen. Die hohe Schule des begreifenden Denkens aber haben wir nirgends als in Hegel.

Zugleich mit dem Sinn des Begriffs ändert sich der Sinn des Urteils und seiner Form, des Satzes. In einem Satz, dessen Prädikat dem Subjekt bloß angefügt ist, bleibt das Verhältnis beider ein äußeres. Das Subjekt ist inhaltsreicher, geht im Prädikat nicht auf; das Prädikat aber ist allgemeiner, geht somit im Subjekt ebensowenig auf. Im „spekulativen Satz" hört diese Äußerlichkeit auf. Das Subjekt entwickelt sich in seinen Prädikaten, sein Inhalt erfüllt sich in ihnen. Es kann nicht andere „Prädikate oder Akzidenzen" neben „seinen" Prädikaten haben. Die Prädikate wiederum, die seinen Inhalt ausmachen, sind nicht daneben noch etwas anderes als dieser Inhalt. Sie sind „nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehreren zukäme". Sie mögen in Worte gefaßt sein, die sonst in der Rede allgemeinere Bedeutung haben. Im spekulativen Satz hört dieses Allgemeine auf. Man kann hier nicht beliebig aus anderer Sphäre entlehnte Bedeutungen substituieren. Sie würden nicht zutreffen. Man kann die Bedeutung nur im Inhaltsverhältnis selbst finden. Und man muß sie gelten lassen, wie dieses sie prägt.

Es ist umgekehrt wie sonst in der Rede. Dort stehen die Wortbedeutungen fest und geben dem Gefüge des Satzes den Sinn. Hier aber liegt das inhaltliche Gefüge, das der Satz auszudrücken hat, zum Voraus fest und gibt den Worten die einmalige, nicht wiederkehrende, spezifische Bedeutung. Der Zusammenhang des Ganzen kommt für den Gehalt des Begriffs auf. Das Verstehen geht vom Ganzen zum Gliede, nicht umgekehrt. Das Glied aber ist nichts außerhalb des Ganzen. Der Begriff ist, was er ist, nur als Prädikat dieses Urteils. Da aber das Urteil besagt,

daß das Subjekt das Prädikat „ist" (S ist P), so ist der Begriff vielmehr nichts als das Subjekt des Urteils. So erst wird aus der Äußerlichkeit des formalen Urteils ein wesentliches Verhältnis, außerhalb dessen die Glieder schlechterdings nichts sind.

Es hat schon seine Berechtigung, wenn Hegel im Hinblick auf diesen Charakter des spekulativen Satzes sagt: „Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist." Man sieht es hier deutlich, wie der Begriff gar nicht vor dem Urteil besteht, wie er seinen Inhalt aus einem Etwas bezieht, das weder im Subjekt noch im Prädikat beschlossen ist, sondern in beiden nur erscheint. Das Etwas ist „Substanz" des Urteils, jenes Lebendige, Fließende, das sich nicht festlegen läßt; es ist dasjenige, „wovon" eigentlich die Rede ist. Daß es aber in der Rede erscheint, ist seine Sinngebung an die Worte. So versteht man es, warum diese Sinngebung eine fließende ist, eine an den Termini niemals zu verallgemeinernde. Und man versteht auch, warum der „Begriff" nicht in dem einen oder dem anderen der Termini liegt; er kommt ja vielmehr erst im Urteil zustande. Sein Inhalt nämlich — das Wahre — ist das Ganze: die unteilbare Einheit der Urteilssubstanz.

Der veränderte Sinn des Urteils ist es, was dem Denken seinen veränderten Charakter gibt. Das „vorstellende" (gemeine) Denken schreitet an Akzidenzen oder Prädikaten fort und sieht sich dabei genötigt, über sie hinauszugehen — und zwar „mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädikate und Akzidenzen sind". Aber es wird, „indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet . . einen Gegenstoß". Es geht naiver Weise vom Subjekt aus, als bliebe dieses unberührt liegen. Aber es findet, sobald es zum Prädikat gelangt, daß erst in diesem das Subjekt seine Bestimmung hat. Es findet „das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben". Es ist die Schwere der Substanz, die jetzt im Prädikat erscheint, es belastet und das Denken bei ihm festhält.

Was hier vor sich geht, ist etwas sehr Merkwürdiges. Da der formale und der spekulative Satz gleichlauten, ihr Unterschied aber im Inhalt liegt, der sich in nichts als dem Gegenton des Subjekts im Prädikat ankündigt, so wird die Natur des Satzes in diesem Konflikt „zerstört". An ihre Stelle tritt ein höheres Gebilde, in dem gleichwohl beide Seiten sich erhalten. Es überlagern sich zwei durchaus inkommensurable Gliederungen, aber so, daß sie, ohne zur Deckung zu gelangen, doch einander zugeordnet sind

und eine in der anderen erscheinen. „Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffes, ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente stattfindet. Der Rhythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider."

Was Hegel in diesem feinsinnigen Gleichnis andeutet, ist recht eigentlich das Geheimnis des spekulativen Satzes und zugleich der Prüfstein alles lesenden Verstehens. Der philosophische Schriftstil Hegels ist von Vielen gerühmt worden — eigentümlicherweise auch von solchen, die ihn nicht eigentlich philosophisch zu entziffern wissen. Es ist etwas darin, was wie Dichtung anmutet, was auf ein feinsinniges Sprachempfinden trotz aller gedanklichen Überbelastung des Wortes auch direkt gefühlsmäßig wirkt. Das hat seinen Grund in eben jener Hintergründigkeit des Wortes, die gegen die geprägte Struktur des Vordergrundes mit eigenen Gegentönen differiert und dadurch den doppelgesetzlichen „Rhythmus" hervorruft. Die innere Gespanntheit dieses Verhältnisses ist so mächtig, daß sie auch dem noch nicht inhaltlich begreifenden Leser in ihren reichen Obertönen entgegenklingt. Den sprachlich Hellhörigen kann sie auf diese Weise zu einer Art intuitiven Verstehens der Sache hinführen. Denn die Sache, der Gegenstand, die „Substanz" ist es, was sich in ihr verrät. Der Rhythmus des Wortes verdeckt zugleich und offenbart. Er dokumentiert sich damit als der adäquate sprachliche Ausdruck der Sache. Er ist im Kleinen und noch ganz an der Oberfläche dasselbe, was in größerer Tiefe und in gewaltigem Ausmaße die Dialektik ist. Auch die Dialektik hat das Geschick, dem, was sie sichtbar macht, verschleiernd vorgelagert zu bleiben, und dennoch das, was sie verschleiert, allererst sichtbar zu machen. Wie sie vom Inhalt nicht zu trennen ist, den sie vermittelt, so der Sprachstil, den sie sich schafft, nicht von ihr.

2. Hegel und wir.

Was das Studium Hegels von uns verlangt, davon haben wir hiermit einen ersten Begriff. Was es uns dafür gibt, ist eine andere Frage. Begibt man sich in eine so harte Schule, so darf man verlangen, ein Ziel vor Augen zu sehen. Eine Vorstellung davon zu gewinnen, ist indessen nicht leicht. Was als Hegelsches Gedankengut sich geschichtlich ausgewirkt hat, ist immerhin nur ein dürftiger Bruchteil seines gewaltigen Reichtums, und keineswegs das Beste, ja nicht einmal das Zentrale.

Nicht alles, was Hegel gelehrt und gedacht, hat die ewige Wahrheitsprobe der Geschichte bestanden. Nicht alles kann dem heutigen Suchenden wegweisend sein. Daß es auch in Hegel „Lebendiges und Totes" gebe — nach dem bekannten Schlagwort Benedetto Croce's, der das Problem wohl sah, aber es zu meistern nicht die Kriterien fand, — ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Man sollte lieber sagen, daß es sich um den Unterschied des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in Hegels Gedankenwelt handelt. Auch das bloß Geschichtliche hat sein Interesse für uns, und das um so mehr, als Hegel ein typischer Vollender ist, als die Denkarbeit eines ganzen Zeitalters in ihm gipfelt; nicht zuletzt auch deshalb, weil er ein philosophisches System geschaffen hat, wie keiner vor oder nach ihm: umfassend, gerundet, durchgegliedert und durchgearbeitet bis ins Letzte. Das Imponierende dieses Systems als solchen hat nicht verfehlt, Eindruck zu hinterlassen. Und das behält sein Gewicht, ganz unabhängig von der Frage, was davon heute noch Geltung beanspruchen kann, und was nicht.

Den Kindern eines historisch eingestellten Zeitalters mag es genügen, den Riesenbau des Systems zu bestaunen, zu beschreiben, der Herkunft seiner Bausteine nachzuspüren, oder auch ihn unter mehr oder weniger glücklichen Gesichtspunkten einer Formentypik des geistigen Seins zu bewerten. Mit Philosophie hat das wenig zu schaffen, und zum Verständnis Hegels hat es, wiewohl oft unternommen, nie geführt. Indessen hat sich die Zeitströmung gewandelt, jener Historismus ist nicht mehr die maßgebende Form unseres geschichtlichen Verstehens. Man begreift wieder, daß auch der Geschichtsforscher geistiger Dinge an seinem Gegenstande nur soviel versteht, als er überhaupt sachlich und systematisch versteht, daß die Problematik der Vergangenheit sich nur dem öffnet, der selbst Probleme hat und verfolgt, kurz, daß der Historiker der Philosophie immer und in Ewigkeit nur der systematisch auf der Problemhöhe seiner Zeit Stehende ist.

Damit verändert sich das Bild. Das Verhältnis „Hegel und wir" rückt in eine andere Ebene. Nicht um passives Hinschauen und Bewundern handelt es sich mehr, sondern um Auswertung. Ja, man begreift, daß es streng genommen ein rein hinschauendes Verstehen gar nicht gibt, daß jedes nicht auswertende Sehen ein Vorbeisehen ist, daß das eigene Erschließen der Sache erst der Schlüssel zum geschichtlichen Verstehen ist.

Man gelangt auf diese Weise, ohne es eigentlich erstrebt zu haben,

folgerichtig eben dahin, wo Hegel selbst mit seinem geschichtlichen Bewußtsein stand. Denn er gerade ist es, der zuerst auf diesem Wege geschichtlichen Verstehens vorangegangen ist. Er ist es, dem als erstem die ferne Vergangenheit abendländischen Denkens wieder lebendig wurde; er ist es, dem die Stufen des geschichtlichen Ganges wieder ihren Ewigkeitswert offenbarten, dem sie ein Übergeschichtliches in der Geschichte, und deswegen auch in seinem eigenen systematischen Denken bedeuteten. Mit diesem seinem vorbildlichen Verhalten wurde Hegel recht eigentlich erst der Entdecker des geschichtlichen Gutes, zugleich aber auch zum Schöpfer einer Idee der Philosophiegeschichte, die bis heute vergeblich auf ihren Meister wartet.

Nicht weniger hat er indessen uns und kommenden Zeiten den Weg gewiesen, wie und von welcher Basis allein wir ihn geschichtlich sehen lernen können: von derselben Basis des Übergeschichtlichen aus, von der er seine Vorgänger sehen lernte. Und damit erst rückt die Frage, was wir Heutigen von Hegel lernen können, ins Zentrum der Aufgabe, ihn geschichtlich zu verstehen. Man begreift von hier aus, was die Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts nicht begriff: daß geschichtliches Sehen und systematische Auswertung nicht zwei für sich bestehende und verschiedene Wege gehende Aufgaben sind, sondern eine und dieselbe, deren Seiten und „Momente" wohl mannigfaltig gegeneinander variieren können, aber nicht einander verlassen. Man begreift, daß geschichtliches Wissen ohne die Sinngebung des lebendigen systematischen Problembewußtseins nicht geschichtliches Verstehen ist.

So wird es denn an der Schwelle des geschichtlichen Verstehens Ernst mit der Frage, wie zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem in Hegel zu scheiden ist. Um Gesichtspunkte dafür ist keine Sorge. Wir brauchen sie nicht willkürlich herbeizutragen, sie sind uns durch unsere eigene Geschichte vorgezeichnet, ja aufgezwungen. Andere Gesichtspunkte als die seinigen kann kein Zeitalter zugrunde legen. Selbstverständlich sind sie keine absoluten, sondern selbst geschichtlich bedingte, und andere Zeitalter werden recht tun, sie fallen zu lassen und durch die ihrigen zu ersetzen. Aber diese werden ebenso bedingt sein. Dennoch haben sie alle ihre Berechtigung, sofern sie hinreichen, wenigstens einen Teil des Hegelschen Gedankengutes zum Leben zu erwecken, und sofern ohne sie nichts sich erwecken läßt. Darin liegt also keine Schwierigkeit — solange wenigstens man um die eigene Bedingtheit weiß, und nicht etwa die utopische Prätension des „absoluten Geschichtsbewußtseins" erhebt.

Was aber unsere eigene geschichtliche Position anlangt, so dürfte diese gerade Hegel gegenüber einigermaßen fest umrissen sein. Nicht als wäre Hegel für uns schon ganz „historisch" geworden. Gerade das ist keineswegs der Fall. Wohl aber hat uns etwas anderes die Distanz zu ihm verschafft. Das ist der bekannte Sturz der Hegelschen Philosophie, der bald nach seinem Tode einsetzte und als allgemeine Reaktion gegen das Zeitalter des deutschen Idealismus zum radikalen Bruch mit der spekulativen Tradition führte.

Dieser Sturz nämlich betraf keineswegs — wie damals und fast bis heute viele gemeint haben — das Ganze der Hegelschen Gedankenwelt. Es fielen in Wahrheit nur gewisse Thesen seiner Natur-, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie, also keineswegs die Grundlagen. Da aber in den Augen breiter Kreise diese Thesen im Vordergrunde standen, und überdies der Zeitgeschmack sich radikal vom Spekulativen abwandte, so konnte es scheinen, als wäre damit die Hegelsche Philosophie erledigt. Der Irrtum freilich mußte sich zwangsläufig herausstellen, sobald eine Zeit wieder Fühlung mit den Problemschichten gewann, in denen Hegels Fundamente liegen. Die Zeit hat auf sich warten lassen. Aber sie ist gekommen. Wir stehen mitten in ihr, ja vielleicht erst in ihren Anfängen.

Für den Epigonen ist es nicht schwer, in jenem „Sturz" den großen geschichtlichen Irrtum zu erkennnen. Aber er war nicht nur Irrtum. Was damals wirklich fiel, das fiel mit Recht, weil es geschichtlich abgewirtschaftet hatte. Der Fortschritt der positiven Wissenschaften schritt darüber hinweg. Dieses Gefallene wieder aufrichten wollen, hieße das „Gericht" der Weltgeschichte verkennen. In der Tat wird das auch heute keinem einfallen; hierüber ist gar kein Streit. Aber eben diese stillschweigende, selbstverständliche Anerkennung der geschichtlichen Gerechtigkeit ist es, die uns Heutigen die Bergung des Übergeschichtlichen aus den Trümmern des von der Geschichte Gerichteten ermöglicht. Sie nämlich hat den Grenzstrich gezogen, um dessen Ziehung man sich im bewertenden Verstehen sonst erst hätte bemühen müssen. So kann man jenem Sturz im Interesse dieses Verstehens nur Dank wissen.

Ob der Grenzstrich damit für alle Zeiten richtig gezogen ist, ob nicht noch manches, was damals nicht zu Fall kam, sich zum bloß Geschichtlichen gehörig erweisen wird, ist damit natürlich keineswegs entschieden. Das kann erst weitere Untersuchung lehren. Und erst recht muß die Frage offen bleiben, inwieweit gerade wir in der Lage sind,

für die große Masse des Übriggebliebenen die zureichenden Gesichtspunkte herzugeben. Beides können wir getrost dem weiteren Gang der Geschichte überlassen.

Was aber keinem Zweifel unterliegen kann, ist die Tatsache, daß in diesem Übriggebliebenen eine reiche Fülle gedanklichen Gutes ist, für dessen Hebung die Problemlage unserer Zeit eine gewisse Spruchreife gewonnen hat. Damit erwächst uns die Aufgabe, sie nun auch geltend zu machen. —

Die Philosophie unserer Tage steht selbst im Zeichen einer radikalen Umorientierung. Diese richtet sich — neben anderem — auch gegen eben jenen Positivismus, der damals über den „gestürzten" Hegel zu triumphieren glaubte. Es ist also nur natürlich, wenn jetzt das Verschüttete zutage kommt. Was heute im systematischen Verstehen wieder auflebt, ist vor allem der Sinn für das Hintergründige, nicht auf der Hand Liegende, für das dem unspekulativen Denken schlechterdings Unfaßbare, kurz für das Metaphysische. Nicht in einer bestimmten Richtung allein taucht es auf; in allen Problemrichtungen, im Hintergrunde aller Disziplinen sehen wir es stehen. Das bedeutet, wir sehen es wieder ganz ähnlich, wie Hegel es sah, dem es im Recht wie in der Geschichte, in der Natur wie in der Religion, in der Logik wie im Seelenleben als das Eigentliche, die „Substanz", das Wahre galt. Hier zeigt sich dem langsam wieder in die Tiefe sinkenden philosophischen Denken ganz mühelos, ungesucht, ein breites Stück des Übergeschichtlichen in Hegel. Die Lehre vom „objektiven Geist" hat längst wieder begonnen ihr Recht zu erweisen; sie behauptet heute bereits selbständig ihren Platz und bedarf keiner rechtfertigenden Einführung mehr. Ähnlich ist es mit dem eigenartig stabilen, autonomen Sinn des Logischen, über den seit dem Fall des Psychologismus kein Streit mehr ist. Die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie hat abgewirtschaftet, die dem Experiment nicht zugängliche Innerlichkeit des Seelischen, das Eigenleben und die Eigenstruktur der Akte steht wieder in ihrer Fülle und Abgründigkeit vor aller Augen; wir finden uns ungewollt auf der Problemebene, in der sich Hegels Phänomenologie des Geistes bewegte. Die rein methodologische Geschichtsphilosophie, die von den Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung aus eine Kulturwissenschaft fundieren wollte, hat vor den aktuellen Aufgaben der Geschichtsforschung versagt. An ihre Stelle ist ein noch ungeklärtes, aber radikales und wissendes Ringen um den Sinn des geschichtlichen Geschehens selbst getreten, — wissend

vor allem um die unbewältigte Tiefe seiner Probleme. Wie sehr es sich auch im Gegensatz zu bestimmten Hegelschen Positionen sehen mag, es findet sich doch vor dieselben ewigen Probleme gestellt, die Hegels Geschichtsphilosophie bestimmten. Daß es in der Soziologie, in der Ästhetik, in der Religionsphilosophie ganz ähnlich steht, ist eine so bekannte Tatsache, daß kein in der Forschung Stehender sich über sie täuschen wird.

Die Rückkehr zur Problemfülle Hegels, die sich in alledem ankündigt, ist heute nicht mehr eine Aufgabe, sondern eine Tatsache. Daß ihr in vielem das geschichtliche Bewußtsein fehlt, will dem gegenüber wenig bedeuten. Nicht auf den Namen Hegels kommt es hierbei an, sondern auf die faktische Arbeit der Philosophie in seinem Geist und Sinn.

Aber es gibt Bestandstücke der Hegelschen Philosophie, zu denen wir keine Rückkehr erleben, ja kaum Zugänge in unserer Zeit finden. Von dieser Art sind — um nur vielgenannte Beispiele zu nennen — der Idealismus, der Panlogismus, die Dialektik. Auch der wiedererwachte Geist der Metaphysik zeigt durchaus keine erkennbaren Tendenzen dieser Art.

Demgegenüber ist zweierlei nicht zu vergessen. Erstens wissen wir durchaus nicht zum Voraus, ob diese Ingredienzien zum Übergeschichtlichen zu zählen sind. Es könnte ja sein, daß sie zum ein- für allemal Gefallenen gehören und ein Wiederaufleben nicht verdienen. Man wird die Spruchreife darüber billigerweise abwarten müssen, und wenn noch einmal hundert Jahre darüber hingehen sollten. Die Wiederkehr anderer Züge kann das in keiner Weise aufhalten. Zweitens aber ist zu berücksichtigen, daß gerade an diese schlagwortartig gestempelten Titelbegriffe sich eine lange Kette von Vorurteilen und sachfremden Unterschiebungen geheftet hat.

Mit dem sogenannten „Panlogismus" — einem Begriff, der nicht von Hegel stammt und von vornherein schlecht auf ihn paßte — ist es in dieser Hinsicht besonders schlimm bestellt. Man stellt ihn sich meist in der Weise vor, als hätte Hegel alle, auch die inhaltlich heterogensten Probleme mit einem dürren Schema „logischer" Formen vergewaltigen wollen. Dabei legt man dann wohl gar einen Begriff von „Logik" zugrunde, der der alten Schullogik entlehnt ist. Wie wenig beides die Sache trifft, wird jedem sofort klar, der nur einen Blick in Hegels Logik wirft. Man stößt da von Schritt zu Schritt auf Dinge, die im Sinne der Schullogik durchaus „alogisch" zu nennen sind. Diese „Logik" ist eine voll ausgewachsene Metaphysik; und wenn Hegel sie „Logik" nannte,

so bedeutet das eben, daß er noch einen anderen Sinn des Logos kannte als den traditionellen. Die Kategorien dieser Logik sind in der Tat weit und mannigfaltig genug, um konkreten und lebensnahen Problemen gerecht zu werden. Dennoch aber ist es keineswegs so, daß Hegel sich in der Durchführung des Systems auf diese Kategorien beschränkt hätte. Jedes neue Problemgebiet findet bei ihm seine neuen und eigenen Kategorien, und die Wiederkehr der in der Logik erarbeiteten Grundbestimmungen bedeutet nichts weniger als eine Zwangsjacke für die höhere Inhaltsfülle. Im Gegenteil, die Bestimmungen selbst wandeln sich in dieser so mannigfaltig ab, daß man eher an der Einheitlichkeit der Grundlagen irre werden könnte.

Dazu kommt ein weiteres. Man meint mit dem Panlogismus so etwas wie einen universalen Rationalismus. Man gibt der Welt das Begriffsschema menschlicher „Vernunft" und glaubt sich dabei auf Hegels eigene These stützen zu können, daß nur das Vernünftige wirklich sei. Gerade diese These aber hätte leicht darüber belehren können, daß nicht die menschlich-endliche Vernunft gemeint ist, und daß „wirklich" nicht etwa nur das sein sollte, was ihr einleuchte. Liegt aber ein erweiterter, spekulativer Vernunftbegriff zugrunde, so ist in der These nichts sonderlich Anfechtbares enthalten, auch nicht ein eigentlicher Rationalismus. Denn ein Rationalismus der göttlichen oder „absoluten" Vernunft ist eine metaphysisch ganz ungefährliche These, weil sie durchaus ein für uns Irrationales nicht ausschließt, also auch auf keine Weise die ewigen Problemreste der letzten Grundlagen gefährden kann.

Sieht man sich aber tiefer in Hegels Art, Probleme zu behandeln, hinein, so bekommt man eine noch ganz andere Meinung von seiner Stellung zum Irrationalen. Von einem Verdecken oder Bestreiten des Unerkennbaren findet man da nichts; viel eher das Umgekehrte, eine mit besonderer Liebe dem Unerkannten als solchem nachgehende und darin geradezu vorbildliche Methode der Problemaufrollung, die sich vor keinem auftauchenden Widerspruch scheut, ja den Widerspruch selbst eminent positiv nimmt und in jeder Form unbedingt gelten läßt. Die Dialektik hat geradezu dieses zu ihrer allgemeinen Form, daß sie Widersprüche aufdeckt und in voller Schwere anerkennt. Daß sie die Antithetik auch wieder überwindet, bedeutet — wenigstens der Tendenz nach — nicht, daß sie ihr Abbruch tut, sondern daß sie vielmehr den Begriffen der endlichen ratio Abbruch tut. Sie sprengt die verfestigten Begriffe zugunsten der Sache, die es zu begreifen gilt. Und wenn der Begriff

sich dabei wandelt und zum „fließenden" Gebilde, zum spekulativen Begriff wird, so nimmt er damit ja gerade selbst die Irrationalität in sich auf, statt sie abzustoßen. Das Leben des Begriffs, wie Hegel es versteht, ist im Sinne der endlichen Vernunft weit entfernt, ein Rationales zu sein. Man könnte hier mit vollem Recht von einer tiefen Irrationalität der Hegelschen Begriffe sprechen. Und wenn man schon die vieldeutigen Schlagworte auf eine Gedankenwelt anwenden will, die sichtlich über sie hinausgewachsen ist, so könnte man mit größerem Recht vom Irrationalismus Hegels sprechen als von seinem Rationalismus [1]).

Anders steht es mit der Dialektik. Auch über sie ist so viel Irriges verbreitet, daß man des Richtigstellens kein Ende findet. Aber wie man sie auch versteht oder mißversteht, sie ist und bleibt doch die Methode, mit der Hegel wirklich gearbeitet, die an allem Inhaltlichen ihre Prägung hinterlassen hat. Daß Hegel in ihr nicht nur die Zugänge zur Sache erblickte, sondern auch die Sache selbst, nämlich ihre eigentümliche Eigenbewegung, mit der sie dem Denken jedesmal seine besondere Kurve vorschreibt, das allein müßte einen schon zur Vorsicht und größtem Ernst bei ihrer Bewertung bestimmen. In Wirklichkeit geht die Frage aber noch viel weiter.

Einerseits wissen wir, daß Hegel in diesem Punkt nicht allein steht. Fichte und Schelling dürfen auch als Dialektiker gelten, Platon, Plotin und Proklus nicht weniger. Wir haben es also in der Dialektik mit einer geschichtlich wiederkehrenden Erscheinung zu tun. Und wie verschieden immer ihre Formen sein mögen, gewisse Grundcharaktere — z. B. die große spekulative Höhe, die Beweglichkeit der Begriffe, die Antithetik der Momente, die Herausarbeitung fundamentaler Kategorien und kategorialer Gesetze — finden sich allemal wieder. Sie sind offenbar irgendwie wesenhaft verbunden mit ihrem Auftreten. Das legt den Gedanken nah, daß gewisse Problemgebiete sie fordern, ohne sie nicht zu entwickeln sind.

Andererseits läßt sich leicht zeigen, daß jeder Versuch, die besonderen Themen der Hegelschen Dialektik aus ihrer dialektischen Form herauszulösen, fehlschlägt. Man kann wohl manches in andere Form fassen, aber nicht ohne Nachteil für die Sache. Es bleibt alsdann sehr Wesentliches zurück, was in die heterogene Form nicht aufgehen will. Auch

[1]) Vgl. hierzu die These Richard Kroners, „Von Kant bis Hegel", II. Tüb. 1924, S. 271: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt".

das darf man füglich als Fingerzeig verstehen. Die Dialektik ist vom Hegelschen Gedankengut nicht willkürlich ablösbar.

Wenn dem aber so ist, so wird man der Dialektik selbst wohl auch eine übergeschichtliche Bedeutung nicht absprechen dürfen — wenigstens nicht, solange man sie nicht durch etwas anderes vollwertig ersetzen kann. Ob und wie weit wir ihr Wesen durchschauen, davon können wir ihre Bewertung nicht abhängig machen. Und solange wir es nicht durchschauen, werden wir auch ihre sachliche Notwendigkeit gelten lassen müssen, ohne freilich zu wissen, worin sie besteht. Wenn man auf die geradezu unfaßbare Fülle des inhaltlich Geprägten hinblickt, das durch sie sichtbar gemacht ist, so möchte man — so phantastisch es dem nüchtern Denkenden klingen mag — wirklich glauben, daß sie so etwas wie das Göttliche im menschlichen Gedanken, eine Offenbarung des Ewigen im Zeitlichen und Zeitbedingten, die Ankündigung und Sprache einer absoluten Vernunft in der subjektiv-endlichen Vernunft sei.

Man darf dabei freilich auf die großen Worte als solche nicht noch ein metaphysisch selbständiges Gewicht legen. Alle mystischen Anklänge haben ihre Gefahr; man macht mit ihnen die als schlichtes Faktum gegebene Sachlage nur zweideutig. Die Sachlage selbst nämlich ist durchaus eindeutig. Und sie allein schon, ohne alles angedichtete Beiwerk, ist in der Tat sehr wunderbar. Ihr Gewicht ist ein so übermächtiges, daß man unmöglich, wenn man sie einmal erfaßt hat, an ihr vorübergehen kann. Demgegenüber sinkt es zu etwas sehr Zufälligem herab, wenn wir feststellen müssen, daß wir Heutigen die Gesichtspunkte zu ihrer Bewertung nicht haben. Ja, diese rein negative Feststellung erweist sich als höchst zweischneidig. Sie kann besagen, daß die Dialektik vor unserem Denken versagt; sie kann aber auch besagen, daß unser Denken vor der Dialektik versagt. Und angesichts ihrer erstaunlichen Leistung im Denken Hegels wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man voraussieht, daß in dieser Alternative unser undialektisches Denken den Kürzeren zieht. Hier also hätten wir ein handgreifliches Beispiel, wie sehr wir Heutigen Grund haben, uns der geschichtlich gegebenen Grenzen unseres Verstehens bewußt zu bleiben.

Es kommt zu alledem noch eins. Wenn Dialektik wirklich ein notwendiges und unersetzliches Ingrediens der Philosophie ist, d. h. wenn sie tatsächlich eine besondere Nähe zur Sache bedeutet, wie andere Formen des Gedankens sie nicht erreichen können, so ist sie deswegen doch niemals allgemeine Wissenschaftsform der Philosophie. Denn sie

hat etwas ausgesprochen Exklusives an sich, was zu allen Zeiten nur wenigen gegeben ist, wobei auch den wenigen ihr eigenes Wesen undurchschaubar bleibt. Wie eine Gabe vom Himmel fällt sie Einzelnen zu, und diese Einzelnen schaffen dann mit ihr Werke, welchen die anderen kaum verstehend folgen, Gedankengefüge, die diese nur schwerfällig und auf Umwegen nachdenken. Die Gabe des dialektischen Denkens ist darin durchaus der Gabe des Künstlers zu vergleichen, dem Genie. Sie ist selten, wie nur je eine Geistesgabe, ist nicht erlernbar, ist ohne Rechenschaft und ohne Wissen um ihre Gesetze, und dennoch tief gesetzlich, zwingend, unaufhaltsam, und alles in ihr ist notwendig, wie nur je im echten künstlerischen Schaffen. Schellings Gedanke von der Geistesverwandtschaft des Künstlers und des Philosophen scheint hier eine Art Bestätigung zu finden. Nicht auf ihn, wohl aber auf Hegel trifft er zu. In Hegel ist die Dialektik autonom, allbeherrschend geworden, in Schelling ist sie nur etwas Gelegentliches. Jedenfalls aber ließe sich von hier aus sehr wohl verstehen, warum unsere Zeit nicht in gleicher Weise die Tendenz zur Dialektik zeigt, wie zu so vielen anderen Grundzügen Hegelscher Gedanken. Die Tendenz zeigt nicht nur unsere Zeit nicht, sondern wohl überhaupt niemals eine ganze Zeitgenossenschaft, oder auch ihr wissenschaftliches Gesamtgepräge. Dialektik kann — so scheint es — niemals Gemeingut werden. Sie bleibt der Vorzug des Genialen. Wir anderen können wohl von ihr lernen, aber nicht sie erlernen. —

Wieder ganz anders steht es mit dem „Idealismus" Hegels. Er ist jedenfalls keines der Gedankenmotive, zu denen uns unsere heutigen Tendenzen zurückzuleiten Grund hätten. Unsere Zeit hat eben erst den neukantischen Idealismus hinter sich und führt uns sichtlich immer weiter von ihm ab. Andererseits kann man Hegels Idealismus auch nicht so leicht abtun wie den Panlogismus. Dieser ist nur ein geschichtliches Mißverständnis, der Idealismus ist es nicht. Er ist zudem ein sehr bestimmter Idealismus, ein Idealismus der „absoluten Vernunft". Mit den bekannten subjektiven Formen des Idealismus — aber auch mit der kantischen transzendentalen Form — hat er wenig zu tun. Dennoch ist er kein spezifisch Hegelscher Gedanke. Der späte Fichte und Schelling waren, jeder in seiner Weise, fast auf denselben Punkt hinausgelangt. Der Vernunftidealismus ist ein Gemeingut des Zeitalters. Hegel hat hierin nur den Leitgedanken seines Zeitalters präziser ausgesprochen und universaler durchgeführt als die Anderen.

Die Überzeugung, daß das „Absolute" nichts anderes als die „Vernunft" selbst sei, und daß deswegen der Mensch auch in seiner endlichen Vernunft die unmittelbaren Zugänge zum Absoluten habe, ja daß die Philosophie nichts anderes ist als die Sprengung der endlichen Vernunft durch die absolute und ihre Erhebung zu ihr, — bildet die idealistische Grundlage und das formgebende Prinzip des Hegelschen Systems. Das System als solches ist davon durchaus nicht ablösbar. Aber das „System" gerade ist nicht identisch mit der Hegelschen Philosophie.

Es gibt eine breite Masse gedanklichen Guts bei Hegel, die keineswegs bedingt durch die Systemform ist, ihr gegenüber also autonom dasteht. Man erkennt diese Autonomie leicht an der schlichten Sachlichkeit, an der Indifferenz gegen Idealismus und Realismus. Hegel hat — in einem Maße, wie nicht viele der Großen — die wunderbare Objektivität, den Gegenstand selbst sprechen zu lassen, ihn von innen heraus zu erleuchten, ohne ihm Gesichtspunkte aufzuprägen, ohne ihn in das Licht einer bestimmten Theorie zu rücken. Daß er den Titel „Phänomenologie" für sein erstes Hauptwerk wählte, ist kein Zufall; er wollte die Erscheinungsformen des Geistes wirklich in erster Linie nur schildern, beschreiben, gegeneinander abheben. Und er hat es durchgeführt — in viel weiterem Maße, als die nach Theorien und Standpunkten fahndenden Interpreten es haben sehen wollen.

Die schwebende, diesseits von Idealismus und Realismus stehenbleibende Objektivität zeichnet vor allem seine Dialektik aus. Es ist schlechterdings nicht wahr, was man bis heute immer behaupten hört, die Dialektik sei von vornherein nichts als die Systemform in Hegels Denken, die gewaltsame Einheitsprägung des Inhalts. Sie ist vielmehr in erster Linie ganz das Gegenteil davon: vollkommene Indifferenz gegen System und Gesichtspunkt, vollkommene Hingegebenheit an den Gegenstand, ein subtiles, bis ins Feinste bewegliches Anschmiegen an ihn. Daher kommt es, daß alle Schematik an ihr versagt, daß sie von Problem zu Problem, von Inhalt zu Inhalt eine andere ist, daß sie — zur Verzweiflung alles bequemen, verallgemeinernden Denkens — von Schritt zu Schritt den Gesichtspunkt wechselt, sich niemals an ihn bindet.

Selbstverständlich gilt das nicht von allen Partien Hegelscher Untersuchungen in gleichem Maße. Es gibt auch Stellen, die den Idealismus deutlich hervorkehren, andere die ihn prinzipiell entwickeln. Aber nicht im Wesen der Dialektik liegt das, sondern an der Systematik von Hegels Weltanschauung. Es ist bei Hegel nicht anders als bei Kant und vielen anderen: der Sinn und die Tragweite des Geschauten geht in der Enge

des standpunktlich geprägten Systems nicht auf. Es erweist sich als unabhängig von ihm, als überstandpunktlich, es sprengt das System. Es ist auch nichts natürlicher als das. Ein System ist eben nur gedankliche Konzeption, Annahme, Versuch — mag es auch noch so sehr ein imponierendes Gebäude sein —; das im Einzelproblem Erschaute dagegen ist dem Gegenstand abgewonnen, aus der Versenkung in ihn geschöpft. Für Hegel gilt das in erhöhtem Maße; gerade seine Art, den Problemen unbeirrt nachzugehen, ist von einzigartiger Kraft und Rücksichtslosigkeit, — rücksichtslos vor allem auch gegen das eigene System. Wäre Hegels Lehre vom Sein, von der Qualität, von der Unendlichkeit abhängig von seinem Vernunftidealismus, so wäre sie mit diesem gefallen und könnte heute für uns kein anderes als rein historisches Interesse haben. In Wahrheit steht sie vollkommen indifferent zu ihm; ja, sie ist, so wie sie in der Logik dialektisch entwickelt ist, sogar indifferent gegen ihn dargestellt. Sie braucht gar nicht erst in andere Form umgegossen zu werden, um ihr überstandpunktliches Gesicht zu zeigen. Sie ist schon bei Hegel überstandpunktlich gefaßt.

Es ist eine eigenartige Erfahrung, die der Leser der Hegelschen Logik in den ersten zwei Bänden (der „objektiven Logik") macht: von dem vielberufenen Idealismus Hegels spürt er selten etwas, und wenn, so nur in ergänzenden, erläuternden, vorblickenden Partien, nicht im eigentlichen Gang der Untersuchung. Diese beiden Bände könnten ebensogut unter dem Titel „Ontologie" gehen. Ja, in Wirklichkeit sind sie nichts anderes als eine bis in die Details hinein durchgeführte Ontologie. Und sofern sie die Grundlage alles weiteren ausmachen, sind sie eine ontologische Grundlage der Philosophie. Wer heute unter sehr veränderten Gesichtspunkten sich um ontologische Fragen bemüht, findet hier, was er sonst nirgends in gleicher Fülle findet: eine unverhofft reiche Quelle rein sachlicher Vorarbeit. Wo Leibniz und Wolf stehen geblieben waren, wo Thomas und Duns gearbeitet, wo Platon und Aristoteles begonnen hatten, da knüpft Hegels Untersuchung an und dringt in bewußtem Anschluß an die Vorgänger weiter vor.

So kann man schon mit gutem Recht von einer Ontologie Hegels sprechen. Auf die Gesamtentwicklung des deutschen Idealismus wirft das ein sehr eigenartiges Licht. Der Idealismus wird immer objektiver. Er ist beim frühen Fichte und Schelling noch sehr subjektivistisch gefärbt, an einen Ichbegriff gebunden, der zwar vom empirischen Ich unterschieden, aber dennoch nach seiner Analogie verstanden wird. In den

späteren Wissenschaftslehren, sowie im Identitätssystem, ist dieser Idealismus schon überwunden. Bei Hegel aber hat er seine Rolle vollkommen ausgespielt. Nicht als träte er jetzt seine Stelle einem neuen ebenso einseitigen Realismus ab. Die Untersuchung tritt vielmehr ganz aus der Ebene des standpunktlichen Gegensatzes heraus, erhebt sich über sie und wird damit erst dem an sich ontologischen Charakter ihres Gegenstandes gerecht.

Was hier stattfindet, ist ein radikales Umschlagen des Idealismus selbst — gerade auf dem Höhepunkt seiner Durchführung — in Ontologie. Es ist die geschichtliche Selbstüberwindung des Idealismus. Sie geschieht an der Hand seiner eigenen Probleme, geleitet durch nichts als seine eigene innere Konsequenz. Man kann auch sagen: es ist die seinem Wesen gemäße Dialektik, seine folgerichtige Erhebung über sich selbst, seine Selbstaufhebung in das breitere Wesen der Philosophie als solcher, welches in standpunktlichen Teilaspekten nicht aufgehen kann. Es ist nichts geringeres als die im Sinne alles denkenden Forschens liegende Rücklenkung in den großen Strom der philosophia perennis.

Daß der deutsche Idealismus die Kraft besaß, sich bis zu dieser seiner Selbstaufhebung durchzuarbeiten, ist das höchste geschichtliche Zeugnis seiner Größe. Daß aber in Hegels Philosophie sich dieser Schritt der Reife und Vollendung vollzog, das ist es, was dieser Philosophie die einzigartige Würde verleiht, die auch der Spätling noch staunend empfindet, wenn schon die Titanenarbeit gedanklichen Emporringens, die zu ihr führte, ihm nur ein Stück Geschichte bedeutet.

3. Hegel und die Wissenschaft seiner Zeit.

Die Zeit selbst freilich, in der Hegel lebte und schrieb, wußte von dieser Aufhebung nichts. Sie war und blieb gefangen in ihren Denkformen. Und diese waren Systemformen des Idealismus. Aber die große Zeit des Idealismus ging bereits zur Neige, die drängende Folge der „Systeme" hatte nachgelassen; der Ausklang, der die Reife brachte, gestaltete sich beruhigter, einheitlicher, innerlicher, aber deswegen nicht kraftloser. Gerade an Durchschlagskraft kam keines jener sich drängenden Systeme dem langsam wachsenden, aus geklärter Tiefe quellenden System Hegels gleich.

Sieht man Hegels Philosophie rein als geschichtliche Erscheinung an, so stellt sie sich zunächst unverkennbar als Synthese der fruchtbaren

und positiven Tendenzen des Zeitalters dar. Und nicht nur der philosophischen. Hegel wurzelt tiefer als irgendeiner der Idealisten in den Wissenschaften seiner Zeit. An erster Stelle dürfte hier die Theologie stehen. Hegels Interessenrichtung ist, stärker noch als die Fichtes und Schellings, von Anbeginn theologisch bestimmt. Religiöse Spekulation treibt ihn von den ersten Versuchen ab vorwärts. Dieser Gedankenrichtung entstammt vor allem die teleologische Struktur seines Weltbildes. Auch der Idealismus der „absoluten Vernunft" ist hier verwurzelt. Um diese Thesen ringt und streitet er nicht, sie stehen ihm fest. Die Welt ist ihm ein einziges zusammenhängendes Formensystem, in dem durchgehend die Tendenz der niederen zur höheren Form herrscht: alles materielle, physisch-leblose Sein hat die Tendenz zum Lebendigen in sich, alles Lebendige die Tendenz zum Bewußtsein, alles Bewußtsein die zum geistigen Sein, aller subjektive Geist die zum objektiven Geist. Und so fort bis zur absoluten Durchdringung, zum „Fürsichsein" alles Seienden.

An dem rechten Verständnis dieses „Fürsichseins" hängt für das Verständnis Hegels mehr, als der formale Sinn des Terminus besagt. Die Hegelschen Begriffe verraten ihr Geheimnis nicht auf den ersten Anhieb. Begegnet man dem Fürsichsein zunächst im „objektiven" Teil der Logik, so scheint sich sein Sinn in der Geschlossenheit nach außen zu erschöpfen, im Abgelöstsein, in der Selbständigkeit. Dann ist es nicht mehr als das Choriston der Alten. Aber das ist nur seine Außenseite. Dahinter steckt ein anderer Sinn, in dem das „Für" buchstäblich genommen wird. „Für-sich-Sein" bedeutet dann ein Sein, welches sich selbst erfaßt, welches also eine Reflexion in sich selbst schon durchlaufen hat und nun in sich enthält. In seiner Vollendung ist es das Selbstbewußtsein, und zwar in dem prägnanten Sinn des Wortes, daß ein Seiendes nicht nur so „ist", wie es ist, sondern auch darum weiß, wie es ist, daß es also wissend selbst an sich teilhat. Nennt man nun die wahre ontologische Beschaffenheit eines Seienden — also das an ihm, was nicht nur seine Erscheinungsweise für jemanden ist, — sein „Ansichsein", so liegt im Fürsichsein desselben Seienden in der Tat die höhere Seinsstufe, insofern es dann eben das, was es „an sich" ist, auch „für sich" ist.

Diese Synthese des Ansichseins und des Fürsichseins nennt Hegel mit einem Ausdruck, der uns heute freilich verblaßt klingt, das „An-und-für-sich-Sein". Sie bedeutet ihm nichts geringeres als die wissende Durchdringung eines Seienden durch sein eigenes Wesen. Selbstverständlich findet es sich in dieser vollen Bedeutung nur an einem bewußten Wesen, und auch da nur in seinen höchsten geistigen Formen. Die Hegelsche These aber ist eben die, daß alles Seiende die Tendenz zu diesen höchsten Formen des Geistigen in sich trägt, daß alles zum Bewußtsein seiner selbst hindrängt, und deswegen im ganzen Stufenreich der Welt die Tendenz des Niederen zum Höheren herrscht. In den Hegelschen Termini ausgedrückt bedeutet das, daß alles Ansichseiende sich erst in seinem Fürsichsein erfüllt, verwirklicht, zu sich gelangt. Das Fürsichsein ist die „Wahrheit" des Ansichseins. Bloßes Ansichsein ist nur die Hälfte, ein Ansatz, ein Unerfülltes. Die Wahrheit aber ist das Ganze, das Anundfürsichsein.

Es ist leicht zu sehen, daß die hierin angelegte, sehr eigenartig gebaute Teleologie der Formen, mitsamt ihrer einheitlichen Richtung „nach oben" (auf das Höchste zu), nichts anderes ist, als ein das Ganze durchwaltendes Alleinherrschen der absoluten Vernunft, gleichsam ihre Tendenz, sich selbst zu durchdringen. Zugleich aber ist es ebensosehr ihre Tendenz, sich selbst zu realisieren; insofern nämlich, als es das Wesen der Vernunft ist, sich selbst zu wissen. Ohne Selbstdurchdringung ist sie ja gerade unwirklich. Und so ist die Teleologie ihres Fürsichseins im Grunde ein summarisches Bild des Weltprozesses — man kann auch sagen der Weltschöpfung —, sofern das Werden der Welt, nämlich ihr fortlaufendes, nie abgeschlossenes Werden, selbst das Werden der absoluten Vernunft ist.

Ist nun aber andererseits die absolute Vernunft gleich Gott, so ist ihr Werden im Werden der Welt das Werden Gottes, und der Weltprozeß selbst ist die Realisation Gottes. Dieser dynamische Pantheismus ist die Form, die das religiöse Denken in Hegels Philosophie annimmt. Er ist seinem System so wesentlich wie der Idealismus und die teleologisch aufsteigende Dialektik. Ja, er ist inhaltlich nur die Kehrseite beider. Die Dialektik nämlich steigt auf, weil sie in ihrem Gange den Gang der absoluten Vernunft zu sich selbst nachbildet, ja weil sie der Gang der endlichen Vernunft im Menschen zur absoluten Vernunft „ist", und weil das philosophische Bewußtsein, dessen Form sie ist, das Zu-sich-Gelangen der absoluten Vernunft ist. Der Idealismus Hegels aber ist nichts anderes als das Verstehen der Welt in ihren mannigfaltigen Formen und Stufen als Entfaltungs- oder Verwirklichungsprozeß der Vernunft.

So erscheint der Pantheismus Hegels als organischer Grundzug des Systems, nicht als eine aufgeprägte Form, auch nicht als ein Be-

ſtandteil. Und die Religionsphiloſophie, die im Syſtem als Glied auftritt, iſt weit entfernt bloß ein Glied zu ſein. Das ganze Syſtem iſt von vornherein Religionsphiloſophie, iſt es in allen ſeinen Teilen — nur eben verkappt, zugedeckt durch die Vordergrundſtellung der Sonderprobleme. Aber der Wiſſende hat es nicht ſchwer, in der Naturphiloſophie, in der Rechts- und Geſchichtsphiloſophie, ja in der Logik, den theologiſchen Grundton herauszuhören. Alle Gegenſtände der verſchiedenen Diſziplinen ſind ſtufenweiſe angeordnete Erſcheinungsformen Gottes.

Wie weit Hegel mit dieſer Dispoſition den Lehren einer poſitiven Theologie genügen konnte, iſt eine ganz andere Frage. Ein Verſuch ſolchen Genügens liegt immerhin in ſeiner „Religionsphiloſophie" vor. Und dieſer Verſuch geht ſo weit, daß er die Grundlagen des eigenen Syſtems mehr als die der poſitiv-chriſtlichen Dogmatik in Frage zieht. Die weitere Entwicklung der theologiſchen Schulen nach Hegel zeigt aber ein anderes Geſicht. Hier nahm im Kampf der Hegelſchen „Rechten" und „Linken" die hergebrachte Dogmatik gegen ihn Stellung, und das Gewaltſame der Syntheſe, die Hegel verſucht hatte, zeigte ſeine Schattenſeite. —

Ein ganz anderes iſt ſein Verhältnis zur Naturwiſſenſchaft ſeiner Tage. Es nimmt auch nicht entfernt dieſelbe Zentralſtellung ein. Seit dem „Sturz" des Hegelſchen Syſtems iſt es eine ſehr geläufige Redensart geworden, Hegel habe ſich um den poſitiven Ertrag der Naturwiſſenſchaft nicht recht bekümmert, habe auf den bedächtigen Weg der Empirie aus ſeiner ſpekulativen Höhe herabgeſehen, ſich über poſitiv Erkanntes und Erwieſenes einfach hinweggeſetzt; ſeine Naturphiloſophie unternehme zu „deduzieren", was nur die Erfahrung lehren könne, und ſo ſei es kein Wunder, wenn er an Stelle der realen Naturzuſammenhänge ein von Grund auf willkürlich konſtruiertes Bild herausbekommen habe.

In dieſem Urteil iſt Wahres und Unwahres vermengt. Der Vorwurf des zu leichten Umſpringens mit Wiſſenſchaftsreſultaten iſt nicht unbegründet, trifft aber nicht Hegel allein, ſondern die Naturphiloſophie des ganzen Zeitalters. Gerade darin iſt Hegel nicht ſelbſtändig. Die Romantiker, Baader, Schelling und ſeine Schüler ſind darin viel weiter gegangen. Andererſeits darf man auch nicht den Maßſtab der ſpäteren, oder gar der heutigen Naturwiſſenſchaft anlegen. Die Zeit der großen Entdeckungen und des Aufſchwunges exakter Forſchung, die das 19. Jahrhundert auszeichnet, brach damals eben erſt an, und die noch beſcheidenen Reſultate waren weit entfernt, Gemeinbeſitz zu ſein; noch weniger waren ſie ſo beſchaffen, daß die Philoſophie gleich eine klare Wegweiſung aus ihnen hätte gewinnen können. Hegel lag überdies die Naturwiſſenſchaft innerlich fern. Er war von Anfang an der Philoſoph des Geiſtes, nicht der Natur. Und anders als aus der Perſpektive des geiſtigen Seins hat er die Natur niemals angeſehen. Seine eigenen der Naturphiloſophie zugrunde gelegten Beſtimmungen geben darüber ſehr beſtimmten Aufſchluß.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Die Aufgaben einer ſtreng auf exakte Wiſſenſchaft baſierten Philoſophie waren jener Zeit nicht unbekannt. Das 17. und 18. Jahrhundert hatten ſie gepflegt; Leibniz, Wolf, Cruſius und die breite Menge der Wolfianer hatten ſie ausgebildet. In ſtrengſter Form hatte Kant ſie durchgeführt, der ſich bewußt als Newtonianer fühlte. Aber gerade bei ihm hatten ſich die Grenzen der Methode gezeigt, die ihre Ausgangsſtellung auf das mathematiſch Exakte beſchränkte. Ja, die Kritik der Urteilskraft hatte dieſe Grenzen ſchon ſelbſt herausgeſtellt und kritiſch beſtimmt. Schellings Naturphiloſophie war von hier ausgegangen, und wenn ſie auch über die Stränge ſchlug, das große Reſtproblem als ſolches traf ſie doch ſehr genau.

Heute vollends iſt es kein Geheimnis mehr, daß exakte Forſchung überhaupt ihre Grenzen hat, daß es ein inneres Weſen zahlloſer Erſcheinungen gibt, an das ſie nicht herankommt, daß in den phantaſievollen Einfällen der Romantiker wie in Goethes ahnungsreichen Äußerungen ein Kern echten Wiſſens um gewiſſe Seiten der Natur ſich barg, für den uns langſam an der ſchier uferloſen Komplizierung der Probleme — vor allem der des Organiſchen — der Sinn wieder aufgeht. Es mag fraglich bleiben, wie weit auch bei Hegel ſolche Tiefblicke zu ſuchen ſind. Gewiß wird man ſie nicht wahllos überall in ſeinen oft ſehr willkürlichen Beſtimmungen erblicken dürfen. Der ganzen Richtung nach aber ſtand er ebenda, wo Goethe und Schelling ſtanden. Und dieſe Stellung läßt ihn grundſätzlich die ſehr ſichtbaren und vielkritiſierten Mängel der ganzen Poſition, aber auch deren verborgene und wenig ausgewertete Stärken teilen. —

Ein ganz poſitives Verhältnis dagegen zeigt Hegel zur Geſchichtswiſſenſchaft und zum erwachenden hiſtoriſchen Sinn ſeiner Zeit. Nicht in der Geſchichtsphiloſophie allein bekundet ſich das; auch die Phäno-

menologie ist in breitestem Maße geistesgeschichtlich angelegt. Aber vor allem ist Hegel selbst Geschichtsforscher wie kein systematischer Philosoph vor ihm — freilich nur auf seinem Fachgebiet, in der Geschichte der Philosophie —, aber da ist er es in einem wahrhaft neuen und bahnbrechenden Sinne.

Es ist nicht so, daß er die alten Denker nur auf verwertbares Gut für sein System ableuchtete. Oft hat man seine Arbeit so gedeutet. Man hat ihm Unrecht getan. Gerade Hegel hat — neben aller Tendenz der Auswertung — ein ganz selbständiges Interesse am geschichtlichen Gang als solchem. Es ist nur nicht ein Interesse, wie Spätere es hatten und für das allein legitime erklärten: nicht ein auf bloßes Festhalten von Tatsachen gerichtetes. Für Hegel steht die Frage nach dem Sinn des Tatsächlichen, nach seiner philosophischen Bedeutung, seinem Ewigkeitswert ganz im Vordergrunde. Und sofern diese Frage niemals an der Einzelerscheinung beantwortbar ist, so zwingt sie ihn, das Gewicht auf die Zusammenhänge, auf Entwicklung der Philosopheme in der Geschichte, auf die Gegensätzlichkeit der Thesen und Systeme, sowie auf deren Gesetzlichkeit in der Aufeinanderfolge zu legen.

Ob er hierbei im einzelnen richtig gesehen, recht gedeutet und verbunden, ist eine Frage für sich. Gemessen am späteren Geschmack der Geschichtsforschung, hat er natürlich zu viel gedeutet, hineingelesen, zu unbedenklich verbunden, ohne das Tatsächliche genügend zu übersehen. Aber man darf darüber nicht vergessen: er besaß, was den späteren Historikern der Philosophie meist gefehlt hat, das sachlich vorgebildete Begreifen, den kongenialen Blick für das eigentlich Zeitlose des Gedankens und dessen innere Logik. Und wenn er dabei die Grenzen des quellenmäßig Vorliegenden überschritt, so eröffnete sich ihm gleichwohl ein Zusammenhang des geschichtlich Tatsächlichen in höherem Verstande. Denn Hegel konnte, was zu allen Zeiten nur wenige gekonnt haben, er konnte „lesen" — in jenem intensivierten Sinne des „Wiedererkennens", der die Bedingung philosophischen Begreifens ist.

Was es mit diesem begreifenden Lesen auf sich hat, lernt man — wie oben gezeigt — am eigenen Lesen der Hegelschen Logik ermessen, welches ohne die „Anstrengung des Begriffs" niemals gelingen kann. Hegel hatte die seltene Fähigkeit, die eigenen mitgebrachten Begriffe im Begreifen zu überschreiten, sie nicht in fremde Termini zu substituieren, sondern sich deren Sinn erst aus den Zusammenhängen, in denen sie auftreten, geben zu lassen. So zeigte sich ihm überall das

andere Gesicht des Begriffs. Seine Geschichte der alten Philosophie ist reich an schlagenden Beispielen hierfür. Und gerade in unserer Zeit dürfte das Verständnis für diese seine Leistung am Reifen sein. Daß die Registratur der Tatsachen keine Philosophiegeschichte und wohl überhaupt keine Geistesgeschichte ergibt, haben wir längst bitter erfahren müssen. Es keimt das Bewußtsein, daß wir weder Platon noch Aristoteles schon verstanden haben, daß die „Geschichte der Philosophie", die in so viel ehrenwerten Kompendien vorzuliegen scheint, in Wahrheit noch Aufgabe der Zukunft ist, ja daß es hierfür eines neuen, von den Traditionen abgelösten Verfahrens bedarf. Und nicht ohne Staunen müssen wir erkennen, daß Hegel es ist, der uns auf diesem Wege bereits weit voraus war.

4. Hegel und die Philosophie seiner Zeit.

Die Romantiker waren die Erwecker des geschichtlichen Bewußtseins. Hegel ist auf philosophischem Gebiet bereits der Vollender ihrer Errungenschaft. Aber sein Verhältnis zur Romantik ist ein viel breiteres, innerlicheres. Es wäre gewiß schief, ihn selbst zur Romantik zu zählen. Das geht allenfalls mit Schelling und Schleiermacher. Hegel ist entschieden über sie hinausgewachsen. An Stelle der phantasievollen Konzeption, die zwischen Dichtung und Philosophie die Grenze verwischt, ist eine sehr nüchtern-strenge Disziplin getreten, eine sachbeherrschende Methode begrifflicher Schärfe und radikale Ablehnung aller Vagheiten. Mitten im gefährlichen Fluß der alles verflüssigenden Dialektik herrscht eine Tendenz, die zurück zur klassischen Klarheit geht. Dennoch kann man das Romantische in Hegel nicht verkennen. Sein Denken ist, indem es die philosophischen Tendenzen der Romantik zu einer Art Vollendung führt, zugleich eine tief eigenartige Synthese klassischen und romantischen Geistes.

Die inhaltlichen Motive der Romantik darin aufzuzeigen, ist nicht schwer. Ihr Inbegriff liegt in der oft wiederholten Formel vom „Unendlichen im Endlichen", deren Kehrseite jenes Sich-Wiederfinden des Menschen in der Natur ist, das bereits in Schellings Naturphilosophie seine gedankliche Durchbildung gewann. Beide Grundmotive fanden bei Hegel eine organische Prägung, Objektivierung, Verinnerlichung, wie sie nicht überboten werden kann. In allem, was es gibt, ist das allein Wahre das Ganze, die absolute Vernunft. Ihre Ausprägungen

aber sind ihre Verendlichungen, Beschränkungen. Jede Erscheinungsform des Geistes — wie die Phänomenologie deren Stufen entwickelt — ist nur Teilaspekt des Wahren, hat ihre Ergänzung und Vollendung außer sich, oder vielmehr über sich; zunächst in der nächsthöheren Stufe, dann aber, weil diese gleichfalls über sich hinausweist, in der ganzen Kette höherer Stufen, und letzterdings in der Selbstdurchdringung des absoluten Geistes. So ist das Absolute überall das Unendliche im Endlichen. Und so kann jede Seinsstufe, wenn sie auf ihr wahres Wesen dringt, sich in jeder anderen wiedererkennen. Ja, sie muß es, sofern ihr bloßes Ansichsein zum Fürsichsein fortschreiten muß. Das Fürsichsein ist eben ihr Erfassen ihrer selbst, und dieses haftet nicht an der Erscheinungsweise, sondern am Wesen.

Auf das Problem der Natur übertragen bedeutet das die allgemeine Transparenz der Naturformen für den begreifenden Geist. Was aber der Geist in der ihm durchsichtig werdenden Ding- und Lebensform zu fassen bekommt, ist durchaus nichts anderes als er selbst, wie er in seinem Nichtwissen um sich ist. Die Natur ist das „Außersichsein des Geistes", die „Idee in der Form des Andersseins"[1]), in der sie sich selbst äußerlich geworden ist; wobei eben diese „Äußerlichkeit" diejenige Bestimmung ausmacht, „in welcher sie Natur ist". Blickt nun der zu sich gelangte, bewußte Geist im Menschen auf den „außersichseienden" Geist in der Natur, so sieht er natürlich sich selbst — aber eben, wie er „außer sich" ist. So ergibt sich in der Strenge philosophischer Systematik eben das, was dichterisch geformt, die „Lehrlinge zu Sais" lehrten.

Er geht nur noch weit darüber hinaus. Der Mensch kann im Grunde nirgends hinblicken, ohne sein eigenes Antlitz zu sehen, Geist von seinem Geist, Vernunft von seiner Vernunft. Es ist dasselbe Absolute in allem Relativen, dasselbe Unendliche in aller Endlichkeit. Nur in einem Punkt ist das Verhältnis verschoben. Der Wertakzent ist verlegt. Bei Novalis ist es noch so, daß im Menschen verendlicht erscheint, was in der Natur unendlich ist. Für Hegel ist es umgekehrt: beide, Mensch und Natur, sind beschränkte Stufen, aber der Mensch steht unermeßlich höher, steht dem Absoluten näher, kann sich prinzipiell zu ihm erheben. Gegen ihn ist also gerade die Natur — wie sehr immer sie ihn in der Brutalität ihrer Gewalten übertreffen mag — dennoch das engere, untergeordnete Reich. In dieser Verlegung des Akzents auf den Menschen kommt aber die eigentliche innere Tendenz der Romantik weit besser zum Ausdruck als bei

[1]) VII a 23.

ihren dichterischen Vertretern. Und so darf man in Hegel schon mit einigem Recht die philosophische Vollendung der Romantik erblicken. —

Wie innerlich aber auch dieses Verhältnis sein mag, es ist doch nicht das Ausschlaggebende in Hegels Stellung zur Philosophie seiner Zeit. Dafür muß man schon sein Verhältnis zu Fichte und Schelling ins Auge fassen.

Mit Fichte verbindet ihn sachlich so vieles, daß darüber der von ihm selbst als groß empfundene Gegensatz geschichtlich verblaßt. Das Gemeinsame wäre wohl sichtbarer geworden, wenn Fichte seine späteren Wissenschaftslehren veröffentlicht hätte. Die Grenze, die auch dann zurückbleibt, ist seine einseitige Interesseneinstellung auf das Bewußtsein. Die Beschränkung ist auch seine Stärke. Fichte stand schon früh im Zeichen einer Philosophie des Geistes: Naturrecht, Sittenlehre, Pädagogik, Geschichte, Staat, Religion sind seine Themata. Er steht auf der Linie, die Hegels Lehre vom objektiven Geist nimmt. Das geschichtliche Zwischenglied hat Hegel selbst in seiner „Phänomenologie des Geistes" geliefert. Diese hat noch manches von der Form der Wissenschaftslehre, unterscheidet sich aber von ihr wesenhaft durch die beschreibende, nicht deduzierende Art des Vorgehens.

Daß es ein geistiges Sein nicht nur im Subjekt, sondern auch über dem Subjekt gibt, dieser Grundgedanke reift bei Fichte langsam heran. Die Kategorien, mit denen er sich in aller Strenge hätte fassen lassen, liegen auch schon bereit. So besitzt schon die erste Wissenschaftslehre den zentralen Grundbegriff des Fürsichseins. Was das Ich durch sich ist, muß es auch „für sich" sein, das ist die Formel, nach der die Stufen des Bewußtseins sich überhöhen. Aber dieser fruchtbare Begriff ist nicht ausgewertet. Fichte wendet ihn auf das übersubjektive Wesen des Geistes nicht an. So kommt es zu keiner festen Umreißung. Bei Hegel stellt sie sich wie etwas Selbstverständliches ein, und zwar eben auf Grund jener selben Fichteschen Kategorie.

Ähnliches läßt sich an vielen anderen Begriffen zeigen. Fichte hält sie in der Hand, aber er weiß sie nicht zu gebrauchen. Was ihn hindert, ist das zu enge Deduktionsschema, die Unfreiheit seiner Dialektik und ihre von Gebiet zu Gebiet sporadische Arbeitsweise. Dabei sind die wesentlichen Bestandstücke der Dialektik alle vorhanden, und das Bewußtsein der Ich-Transzendenz des spekulativen Denkens ist ihm schon geläufig: Philosophie kann überhaupt nicht vom Standpunkt des Bewußtseins getrieben werden, sondern nur vom Standpunkt der „reinen Ver-

nunft an sich". Es ist als hörte man Hegel, dem Dialektik die Stimme der absoluten in der endlichen Vernunft bedeutet.

Im Vordergrunde aber stand für Hegel nicht das Gemeinsame, sondern der Gegensatz. Und der wurde schroff im Punkte des Sollens. Auch hierbei freilich hatte er nur die erste Wissenschaftslehre im Auge. Dort hatte Fichte das praktische Ich zur Voraussetzung des theoretischen gemacht, das Sollen dem Sein übergeordnet. Die Deduktion der Dingwelt wurzelte in dem Punkt, das Handeln müsse etwas haben, „worauf" es handelt. Die Welt, wie sie ist, hat danach keinen anderen Sinn, als zu sein, wie sie nicht sein soll, damit das Handeln sie umschaffe, wie sie sein soll. So wenigstens sah Fichtes Gedanke in jener Vereinfachung aus, in der er eine gewisse Popularität erlangt hatte.

Das ist es, wogegen sich Hegel richtet. Die Welt ist, so wie sie ist, zwar nicht vollkommen, aber doch schon selbst Sinnerfüllung, weil Stufe zur Vollkommenheit. Ihre Entwertung durch den Sollensstandpunkt ist verblendete Anmaßung des Menschen, das grotesk-lächerliche „Besserwissen" der endlichen Vernunft gegen die absolute Vernunft. Nicht als wollte Hegel dem Sollen in der Moral den berechtigten Sinn rauben. Aber dieser Sinn ist beschränkt auf die Endlichkeit derjenigen Wesen, in denen es tatsächlich unerfüllt ist; die Welt dagegen ist nicht auf diese Wesen beschränkt. So richtet sich vielmehr das Sollen gegen die Schranken eben derselben Vernunft, die sich gegen die absolute als Weltverbesserer aufspielt. „Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden sollte, sowie die Raisonneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besserwissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebensowenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird". Denn gerade sie sind nicht, wie sie sein sollten. Nur schließen sie mit Unrecht von sich auf die Welt; „in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten"[1]).

Ist die Vernunft in allen Dingen das Grundwesen, ist sie das allein „Wirkliche" in allem, so muß in der Tat der Weltprozeß auf dem rechten Wege sein, und für Verwirklichung des Guten ist gesorgt. Freilich nicht in der Weise, daß das Zutun des Menschen ausgeschaltet wäre. Die

[1]) III. 146.

höheren Seinsformen sind an das Sein des Menschen gebunden, an Bewußtsein und Geist, deren Träger er ist. Hier kommt es schon, und zwar zentral, auf ihn an, auf seine Stellung zur Idee. Und somit bleibt dem Sollen seine Bedeutung. Aber das „Letzte und Wahrhafte" bleibt es auch hier nicht. Denn nicht beim Menschen liegt die Garantie seiner Erfüllung. Der Sinn des Sollens selbst aber liegt in seiner Erfüllung. Und die Erfüllung ist Aufhebung des Sollens. Im eigenen Wesen des Sollens also liegt es, sich selbst zu vernichten, in Vollendung überzugehen, nicht aber, wie Fichte wollte, zu perennieren und als „ewiges" Sollen um seiner selbst willen zu bestehen.

Auch hier erweist sich der große Zug in Hegels Denken. Indem er den einseitig zugespitzten Gedanken Fichtes aufhebt, vernichtet er ihn doch nicht, sondern nimmt ihn auf in einen größeren und zentraler angelegten Begriff, in dem er als wesentliches Moment erst seine Rechtfertigung erfährt. —

Die gleiche Stellung, nur universaler auf das Ganze bezogen, finden wir in seinem Verhältnis zu Schelling. Damit aber rührt man an die Grundlage des ganzen Systems; und zugleich auch an das innere Geschick des deutschen Idealismus, das seine geschichtliche Größe und Grenze zugleich bedeutet.

Die einheitlich ansteigende Linie von Fichte über Schelling zu Hegel finden wir in allen Darstellungen der Epoche wie ein Dogma hingenommen; aber selten einmal finden wir einen sachlichen Nachweis dafür. Den Darstellern hat meist die äußere Tatsache des durchgeführten „Systems" bei Hegel genügt, um eine so gewichtige Behauptung glaubhaft zu machen. Dem philosophischen Beurteiler kann das unmöglich genügen. Die innere Sachlage ist damit kaum gestreift. Für sie ist das durchgeführte System nicht einmal charakteristisch. Sie wurzelt nicht in der Durchführung sondern einzig in der Grundlage des Ganzen, in der Logik. Diese Logik ist Hegels eigenste und originellste Schöpfung. Sie füllt in der Entwicklung des deutschen Idealismus genau den Platz aus, den die Vorgänger offen gelassen. Sie greift ein Problem auf, an das diese wohl herangeführt hatten, vor dem sie aber Halt machen mußten, weil ihre Methoden dafür nicht zureichten.

Man muß sich an diesem Punkte erinnern, wie Schellings Naturphilosophie seinerzeit aus einer Lücke in Fichtes erster Wissenschaftslehre hervorgewachsen war. Fichte war vom Ich nicht nur ausgegangen, sondern auch bei ihm stehen geblieben. Ihm war es um Ethos und Freiheit zu

tun, nicht um Kosmos und Natur. Er gab in den Stufen des Bewußtseins eine Entwicklung des Geistes aus seinen Grundlagen heraus bis zum Selbstbewußtsein. Aber das geistige Sein als Ganzes schwebte in der Luft. Wie der Mensch als geistiges Wesen sich in eine Welt von Dingen und Geschehnissen versetzt findet, die er als Handelnder sich entgegenstehen sieht, konnte man von hier aus nicht verstehen.

Schelling nun verlängert die Linie nach rückwärts, indem er die Natur mit ihrer langen Formenkette „vor" das Bewußtsein und seine Entwicklungsphasen setzt. Damit verändert sich die Sachlage. Das Bewußtsein („Ich") ist nicht mehr das Erste, es taucht mitten in einem größeren Formenprozeß auf und ist innerhalb seiner nur die Fortsetzung der Stufenreihe, die von der amorphen Materie auf über die mechanischen, chemischen, pflanzlichen, tierischen Gebilde zu ihm hinaufgeführt hat. Denn „vor" dem Bewußtsein ist der „unbewußte Geist". Schelling meint damit durchaus denselben Geist, der in seinem Bewußtwerden menschlicher Geist wird. Er als reine „Intelligenz" kann also auch ohne Bewußtsein bestehen. Daß es dieser Gedanke ist, der in Hegels „Außersichsein des Geistes" aufgenommen ist, bedarf keines Wortes. Soweit also hält Hegel an Schellings Disposition des kosmischen Stufenreichs und der zugehörigen Disziplinen fest.

Der Unterschied aber betrifft den Anfang und Ursprung des Stufenreiches. Schelling half sich in diesem Punkt mit dem summarischen, aber keineswegs geklärten Begriff des „Absoluten". Was wir vom Absoluten erfahren (bei Schelling), ist wenig mehr als seine Stellung am „Anfang". Die Identitätsphilosophie schildert es noch als „Indifferenz" des Subjektiven und Objektiven; auch heißt es „absolute Vernunft". Aber wie das Indifferente dazu kommt, sich zu differenzieren, wie es auseinandergeht in das Mannigfaltige der Naturformen, erfahren wir nicht. Es besteht natürlich auch objektiv gar keine Möglichkeit, aus einer schlechthin unterschiedslosen Einheit eine Mannigfaltigkeit herzuleiten. Die Grenze der Schellingschen Spekulation ist dieselbe, auf die auch Plotins Denken gestoßen war, die in jedem metaphysisch absoluten Monismus die schwache Seite ist: das Eine als solches kann die Vielheit nicht hergeben, es müßte sie denn schon enthalten; dann aber ist es kein streng Eines mehr. Man kann das Hervorgehen der Mannigfaltigkeit aus ihm wohl behaupten, aber nicht aufzeigen. Das Behauptete bleibt ein Unbegreifliches. Dieser Konsequenz hatte Schelling Rechnung ge-

tragen, indem er das Wissen um das Absolute dem begreifenden Denken entzog und der „intellektualen Anschauung" vorbehielt.

An diesem Punkt setzt die Hegelsche Logik ein. Es kann seine Richtigkeit damit nicht haben, daß gerade der wichtigste Punkt alles Weltverstehens unaufgeklärt bleibt. Man muß das Absolute entweder „begreifen" — und zwar inhaltlich, in seiner Struktur und seiner die Mannigfaltigkeit hervortreibenden Kraft begreifen —, oder aber man muß es fallen lassen und damit auch auf das Begreifen des Übrigen Verzicht leisten. Das letztere kann die Philosophie nicht. Also muß sie es mit dem ersteren aufnehmen.

Das aber heißt: die Stelle der intellektualen Anschauung muß das „begreifende Denken" einnehmen. Daß die Macht des spekulativen Begriffs mit dem Begreifen der Natur erschöpft sei, daß sie in das am Anfang aller Dinge stehende Absolute nicht eindringen könne, ist eine auf nichts gestützte Voraussetzung. Die „Notwendigkeit des Begriffs" hat keine Grenzen. Aber ihr folgen bedeutet, „die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen". Mit dieser Anforderung läßt sich schon Ernst machen, auch am Problem des Absoluten. Es der „Unmethode des Ahndens und der Begeisterung" zu überlassen, ist Trägheit des Denkens, sein Versagen vor seiner eigenen Bestimmung.

Der nackte Begriff des Absoluten, wie die intellektuale Anschauung ihn hinstellt, ist eine Abstraktion, ein amorphes Wesen ohne Bestimmtheiten. Kein Wunder also, wenn sich aus ihm nichts „begreifen" läßt. Solange es selbst unbegriffen dasteht, kann es auch nichts anderes begreiflich machen. Begreifen aber könnte man es nur, wenn man in seine Bestimmtheiten eindränge, sie auseinanderlegte und als seine eigene, in ihm schon enthaltene Mannigfaltigkeit begriffe. Hegel selbst hat von der Forderung, die er hier stellt, ein sehr kritisches Bewußtsein: „der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: alle Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen usw. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der Tat die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittelung"[1]). Darum scheut man sich vor der Exposition des Absoluten in

[1]) II. 16.

seine Kategorien — als müßte es nicht die Fülle der Prädikate vielmehr in sich tragen, in denen die Bestimmtheit alles Späteren und Relativen liegt. Die Aufgabe ist vielmehr, diese Prädikate zu entwickeln, den Begriff des Absoluten aus seiner Abstraktheit zu erlösen, ihm sein wahres, lebendiges Wesen abzugewinnen, d. h. das System der Kategorien des Absoluten zu entfalten.

Das eben war der Sinn des „spekulativen Satzes": erst die Prädikate verraten, was das Subjekt ist. Das ist es, was die Metaphysik niemals recht begriffen hat. Man sieht es deutlich am Beispiel Spinozas im Beginn seiner Ethik. „Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen" [1]). Auf die Prädikate des Absoluten also kommt es an. Das bedeutet aber, daß man das Unmittelbare erst in seiner Vermittelung begreift. Man muß es sich innerlich selbst erleuchten lassen, „sich in sich", d. h. in seinen Bestimmungen, „reflektieren" lassen.

Die „Reflexion in sich" ist seine Durchleuchtung. Und dabei wird nun eine innere Mannigfaltigkeit des Absoluten sichtbar, die der Gedanke erst nach und nach in methodischer Bewegung durchlaufen kann. Die Vermittelung wächst sich zu einem ganzen System, zu einer besonderen Wissenschaft aus, zur „Wissenschaft der Logik". Und der eigentliche Begriff des Absoluten, als der exponierte und durchgedachte, resultiert erst am Ende dieses Durchlaufens. Er war also zu Anfang gar nicht da, war nur „antizipiert". In Wahrheit steht er demnach überhaupt nicht am Anfang, wo er „gesetzt" wurde, sondern am Ende, wo er als „das Ganze" begriffen wird. Im Hinblick auf diese Sachlage versteht man das Wort Hegels, „daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann"; und desgleichen das weitere: „die eigentliche positive Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn ... Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein Anfang ist" [2]). Ist nun die „Ausführung" des Anfangs erst die „Aufzeigung" seiner Vorläufigkeit, so kehrt sich das Verhältnis von Anfang und Fortgang tatsächlich um, und erst die Totalität der Kategorien, wie die Logik

[1]) II. 18. [2]) II. 19.

sie entwickelt, ist die Wahrheit des Absoluten. Eine Wissenschaft vom Absoluten rückt notwendig das Absolute vom Anfang an das Ende. Und damit löst sie die intellektuale Anschauung in die Dialektik der Grundbegriffe auf, indem sie so erst sichtbar macht, was jene nur vorwegnimmt, aber nicht sieht.

In dem großzügigen Gedanken der Kategorien des Absoluten liegt der Kernpunkt der Hegelschen Philosophie. Man kann auf diesen Punkt nicht genug Nachdruck legen. Die schwierigsten Begriffe Hegels, so die „Reflexion in sich" und die „Vermittlung des Unmittelbaren", finden hier ihre Klärung. Auch das Verhältnis des Absoluten und Relativen läßt sich von hier aus verstehen: das totale Hineingenommensein alles Relativen in das Absolute, welches die Aufhebung ihres Gegensatzes ist. Ihr Verhältnis ist jetzt das des Ganzen zum Teil, des Systems zum Gliede. Das Relative, in seiner Totalität genommen, ist selbst das Absolute; der Inbegriff der Prädikate ist selbst das Subjekt — nämlich sein wahrer Gehalt —; die dialektisch entwickelte Reihe der Kategorien ist nicht etwa die Reihe der Akzidentien einer Substanz, sondern die Substanz selbst.

Die anfängliche Paradoxie solcher Sätze verschwindet, sobald man sie richtig einbezieht. Sie ist nur der Maßstab des „räsonnierenden Denkens" am spekulativen Denken — ein falscher Maßstab, denn dieses muß jenem notwendig paradox erscheinen. Ob sich die Paradoxie verliert, ob die Sätze einleuchtend werden, das ist der Prüfstein der Fähigkeit zum spekulativen Denken. Es setzt schon die vollzogene Umwendung voraus, wenn man die programmatischen Worte Hegels verstehen will, mit denen er in der Vorrede zur Phänomenologie alles spätere ankündigt: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung vollendete Wesen. Von dem Absoluten ist zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein" [1]).

Diese Sätze, die zunächst das Wesen der Philosophie betreffen und gleichsam ihr didaktisches Gesetz aufstellen, gelten dennoch keineswegs bloß von der Philosophie, sondern erst recht von ihrem Gegenstande, dem Seienden, der Welt. Wäre dem nicht so, wie könnte sie das Wissen um die Welt sein! Man vergißt, wenn man dieses übersieht, daß das Absolute derselbe Geist, dieselbe Vernunft ist, die als Philosophie sich

[1]) II. 16.

selbst begreift, indem sie die Welt begreift. Sonst wäre eine Entwicklung von Kategorien des Absoluten ein müßiges Spiel; aber zugleich auch ein unmögliches, denn die philosophierende Vernunft kann in sich nur Kategorien aufweisen, die im Wesen der Vernunft überhaupt liegen, und diese sind Kategorien des Absoluten nur insoweit, als die Vernunft in uns und die Vernunft in der Welt eine und dieselbe ist, und philosophisches Begreifen zugleich Begreifen seiner selbst und der Welt ist. Auch die Welt vollendet sich erst in der Ganzheit ihrer Seinsstufen — also nicht eher, als bis sie sich in uns selber begreift. Insofern ist auch in ihr das Absolute erst im Resultat vorhanden, und auch in ihr ist das Wahre erst das Ganze.

Blickt man von der Höhe dieser Warte auf Schelling zurück, so ergibt sich eine höchst plastische Perspektive. Fichte hatte die Bewußtseinsstufen frei schwebend aus sich entwickelt. Schelling setzte davor die Stufenreihe des Unbewußten, das zum Bewußtsein drängt, die Reihe der Naturformen, behielt aber das Absolute noch als davor gelagert zurück. Hegel nun dringt in dieses Absolute selbst ein, zeigt, wie es in sich beschaffen und gegliedert ist, um aus ihm das Hervorgehen von Natur und Geist verstehen zu können. Auch das ergibt eine lange Reihe von Formen, die Kategorien (Prädikate) des Absoluten. Aus dem Absoluten kann nichts hervorgehen, was nicht in seinen Bestimmungen liegt. Die Kategorien der Natur und des Geistes müssen in denen des Absoluten schon ihre Urkategorien haben, müssen also im letzten Grunde selbst Kategorien des Absoluten sein. Entwickelt man nun in einer Logik des Absoluten die letzteren, so schaltet man eben damit eine weitere Fundamentaldisziplin vor die Naturphilosophie, genau so wie Schelling diese vor die Wissenschaftslehre geschaltet hatte. Hegel verlängert die Linie um ein ganzes Systemglied nach rückwärts. Er gewinnt damit das Grundgebiet, auf dem Natur und Geist noch ungeschieden sind, die Welt also noch einheitlich ist.

Die Einheit von Subjekt und Objekt, die Schelling vergeblich als schwebende Indifferenz zu fassen suchte, für die seine Identitätsthese eine gewaltsame Formel blieb, ist bei Hegel nicht nur erreicht, sondern als eine breit ausladende Wissenschaft entwickelt. So erfüllt sich die geheime Grundtendenz des deutschen Idealismus. Sie ist von Anbeginn eine Tendenz des Rückganges auf das Fundamentale. Sie konnte sich in nichts anderem vollenden als in einer Wissenschaft, welche das Urfundament aller Fundamente zum Gegenstand machte und seine

Wesenszüge darstellte. In Hegels „Wissenschaft der Logik" ist das große Desiderat erfüllt. Daß diese Wissenschaft — wie ihr Gegenstand, das Absolute — zugleich erste und letzte ist, daß der Kreis des Ganzen sich in ihr schließt, liegt in ihrem Wesen. Es ist nicht ihre Zweideutigkeit, sondern das eindeutige Gesetz des Absoluten in ihr, daß sie ihre eigenen Voraussetzungen in der Reihe der sich ablösenden Prädikate, in der sie besteht, erst entwickelt.

Die Totalität der Prädikate des Absoluten ist, inhaltlich verstanden, nichts anderes als die Totalität der Welt, der Natur also und des Geistes — „der Sache an sich selbst" (Sache im weitesten Sinne verstanden). Da aber „die Sache" vielmehr dieselbe Vernunft ist, die als denkende und philosophierende in uns ihre „Logik" hat, dieselbe Idee, die sich durch alle Natur- und Geistesformen hin verwirklicht, derselbe Gedanke, der dialektisch arbeitend um die Welt weiß, so muß auch in dieser Wissenschaft „die Befreiung vom Gegensatze des Bewußtseins" vollzogen sein. Auch in ihr muß Objekt und Subjekt eins sein, Welt und Bewußtsein der Welt sich decken. Sie ist das explizierte Fürsichsein alles Ansichseienden. Dieses ist buchstäblich zu verstehen: sie ist die Seinsform, in der alles Seiende das, was es an sich ist, auch für sich ist. So spricht es Hegel in seiner Einleitung zur Logik aus: „Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist." [1])

Form und Materie des Wissens, Gedanke und Gegenstand, Vernunft und Vernommenes, Welt und Weltbewußtsein sind in eins zusammengegangen. Die Selbstentwicklung der Vernunft in der Logik ist zugleich Selbstentwicklung der Vernunft im Kosmos. Ihr Gegenstand ist der Anfang aller Dinge, sie selbst als das Wissen um ihn ist das Ende aller Dinge. Sie ist somit die Vollendung ihres eigenen Gegenstandes — so sehr, daß dieser erst in ihr sich mit sich zusammenschließt, sich verwirklicht: das Wissen um die Welt ist als Glied mit zur Welt gehörig. In ihm erst wird sie vollständig. „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die

[1]) III. 35 f.

Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist."

Die theologische Wendung der letzten Worte veranschaulicht den radikalen Schritt Hegels über seine Vorgänger hinaus besser als die Strenge der dialektischen Begriffe. Das Absolute ist eben das Göttliche. Und was fromme Scheu oder das kritische Grenzbewußtsein gedanklicher Konsequenz nie gewagt haben — mit der Kraft des Denkens, mit der nüchternen Schärfe des Begriffs, in das Wesen Gottes einzudringen — das gerade unternimmt die Hegelsche Logik. Und man mag in ihr nun Gelingen oder Mißlingen, Prometheische Kühnheit oder Gotteslästerung erblicken, der Sinn der Sache besteht doch zu Recht, die philosophische Sehnsucht aller Zeiten gewährleistet ihren Ewigkeitswert: daß den Sinn des Seienden und der Welt nur derjenige sieht, der sie nicht in ihrer begrenzten Erscheinungsweise sieht, sondern wie sie an sich im Wesen des Absoluten verankert sind. Die Forderung, die Schelling aufstellte, aber philosophisch nicht zu meistern wußte: alle Dinge zu betrachten, „wie sie in der absoluten Vernunft sind", ist hier in den Grenzen menschlichen Könnens ausgeführt.

Wie sehr Hegels Philosophie von Grund aus und als Ganzes Religionsphilosophie ist, sieht man nirgends deutlicher als in dem alles Menschenmaß übersteigenden Unternehmen seiner Logik. Weiter kann der Mensch seine Anmaßung, um Gott zu wissen, nicht treiben, als sie hier getrieben ist. Es ist der Anspruch des Menschen, Gott zu durchschauen, seinen Ratschluß zu erlauschen, sein Wesen und Walten in den Logos des eigenen Wissens einzufangen. Wenn die Logik „Darstellung Gottes" ist, so muß sie, da sie die Form des Wortes hat, das reine Wort Gottes sein — gewissermaßen also das dritte Testament, das nicht mehr überlieferte und geglaubte, sondern dem Zeugnis der ewigen Vernunft in der endlichen Vernunft abgelauschte Offenbarung ist.

Wenn Hegel dem ungeheuren Odium entging, welches sein frevles Tun auf ihn herabbeschwor, so verdankt er das — ähnlich wie früher kühne Denker der Mystik und Scholastik — nicht seiner Mäßigung, sondern den Grenzen des Verstehens seiner dogmatischen Gegner. Gerade die Ungeheuerlichkeit seines Anspruchs überhob ihn des Streites. Sie hob ihn in eine gedankliche Höhe, in die niemand ihm zu folgen wußte. Der Streit, der sich nachmals erhob, haftete an seinen als „Religionsphilosophie" bezeichneten Vorlesungen. Und in diesen ist die Grundposition vom Detail derart überdeckt, daß sie nur dem esoterisch Geschulten faßbar wurde. Die Theologenschaft lebte — trotz manchem erhobenen Widerspruch — mit verbundenen Augen an dem großen Lästerer vorbei. Seine Zumutung in ganzer Tragweite auch nur zu begreifen, fehlte ihr das Organ.

5. Hegel und die Geschichte der Philosophie.

Mit alledem ist Hegels Stellung in der Geschichte der Philosophie nur zur Hälfte gekennzeichnet. Sie geht im Verhältnis zu den Denkern seiner Zeit nicht auf. Schon rein inhaltlich sind dafür die Anknüpfungen an ältere Philosopheme zu breit in seinen Schriften. Geht man ihnen aber auf den Grund, so findet man, daß es viel mehr als bloße Anknüpfungen sind, daß es sich um Bausteine seines Systems handelt. Wir haben es in Hegel mit einer großen geschichtlichen Synthese zu tun, weit größer, als die gedanklichen Motive seiner Zeit es zulassen würden.

Hegel ist der erste Philosoph, in dem die Geschichte der Philosophie derartig wieder auflebt — nicht eklektisch, sondern innerlich nach dem Prinzip desselben Gegensatzes und derselben fortschreitenden Ergänzung, die dem geschichtlichen Gange selbst eigentümlich ist. Der Grund dafür liegt nicht so sehr in der universalen Breite des Systems, als in der Art der Synthese selbst.

Man versteht die letztere am besten, wenn man vor allem Faktischen das Prinzipielle an ihr ins Auge faßt. Es gibt, wenn allem geistigen Sein eine einzige ewige Vernunft innewohnt, nur einen einzigen notwendigen Weg, den sie zu ihrem Sichselbst-Begreifen nehmen kann. Es muß derselbe sein in der Geschichte wie im systematischen Denken. Nicht als ob es nicht Irrtümer und Abwege im geschichtlichen Gange so gut geben könnte wie im systematischen; der Weg ist hier wie dort kein gerader, ist voll von einseitigen Zuspitzungen, Übertreibungen, Verirrungen. Aber sie alle sind lehrreich, ja, sie sind irgendwie notwendig. In ihnen ist auch die Kraft gedanklicher Konsequenz, und oft legt sie die ewigen Probleme am trefflichsten dort bloß, wo sie sie in dogmatischen Lösungen vergewaltigt.

Als Epigone Kritik zu üben ist leicht. Den Wahrheitskern in der Verirrung zu sehen verlangt ein anderes Maß von Eindringen. Die Voraussetzung freilich ist, daß es in aller philosophischen Lehrmeinung den Wahrheitskern gibt. Das läßt sich nicht zum Voraus erweisen.

Dafür erweist es sich von selbst in der Durchführung. Die Durchführung ist die Auswertung.

Hegel ist im Hinblick auf diese Aufgabe der unerreichte Meister des geschichtlichen Blickes. Das Wahre erfassen, wo es sich zeigt, und es im eigenen System anwenden, ist bei ihm eins. So ist sein System überall zugleich Erweis geschichtlicher Wahrheit. Das Prinzip darin ist im Grunde ein ganz einfaches: es ist unmöglich, daß die Vernunft in irgendeinem denkenden Kopf, wenn überhaupt sie die Einstellung auf die Sache gewonnen hat, nicht auch etwas wirklich Seiendes begreife. Die geschichtlichen Irrtümer liegen niemals in der eigentlichen Konzeption, nicht im Grundgedanken, sondern stets in den zu eng oder zu weit gezogenen Konsequenzen. Meist ist es nichts als die vorschnelle Übertragung eines an sich richtig Geschauten auf Gebiete heterogenen Inhalts, die willkürliche Verallgemeinerung. Wer von einem eben erfaßten neuen Gedanken beherrscht ist, der ist auch gefangen in ihm; er glaubt ihn überall wiederzuerkennen, er sagt sich nicht, daß jeder weitere Schritt neuen, selbständigen Eindringens bedarf. Aber der Wahrheitskern erhält sich — auch in der Grenzüberschreitung; er erhält sich, auch wenn der geschichtliche Nachfolger, von anderer, ebenso berechtigter Einsicht ausgehend, den Vorgänger widerlegt. Die Widerlegung hat Recht nur gegen die Grenzüberschreitung, nicht gegen das Geschaute selbst in seinen Grenzen. Sie ist zwar ein Gegenschlag, aber der Gegenschlag vernichtet nicht — das Wahre läßt sich nicht vernichten — er schränkt nur ein, er ergänzt; auch dann, wenn er zu vernichten scheint. Die Vernunft in der Geschichte ist weiser als der einzelne Kopf, der sie ein Stück weiter bewegt.

Das polemische Element in der Geschichte der einander folgenden und bekämpfenden Systeme ist nur die Hälfte der Wahrheit. Die andere Hälfte betrifft Hegels eigenste Entdeckung, daß gerade der „antithetische" Charakter der Systemfolge etwas eminent Positives ist, daß er nichts geringeres ist als die innere Notwendigkeit und das Gesetz geschichtlicher Entwicklung selbst. Der um die Wahrheit ringende Gedanke kann nicht mit einem Schlage alles umspannen, er muß Schritt für Schritt Terrain gewinnen, jeder Schritt muß einseitig sein, die Einseitigkeit muß die Synthese hervorrufen, die Synthese aber muß allemal der Wahrheit näher sein als These und Antithese.

So ist es keine willkürliche Schematik, wenn Hegel den geschichtlichen Gang der Philosophie als einen „dialektischen" beschreibt. Er

findet die Dialektik vielmehr in der Geschichte als ihre Wesensform. Und wenn er dieses Gefundene wohl auch gelegentlich überspannt, der Kern des Erschauten bleibt auch hier unberührt davon bestehen. Seine eigene Verwertung des Geschauten im System der Philosophie ist die Probe auf das Exempel.

Es ist eine weise Ökonomie des Denkens, die sich hierin bekundet. In der Tat, wie kann der einzelne Philosoph hoffen, das Ganze der ungeheuren Problemfülle allein zu meistern? Er bedarf der wissenschaftlichen Vorarbeit auf allen Gebieten. Nur mit ihr, nie ohne sie, kann er hoffen seiner Aufgabe Herr zu werden. Die Vorarbeit nun ist da. Eine lange Generationenfolge hat ihr bestes Können auf sie verwandt. Wie könnte der Nachfahre auf sie verzichten? Sich ihrer bemächtigen ist erste Aufgabe. Was Hegel tut, ist nichts als getreue Erfüllung dieser Aufgabe: das sorgsame Auffammeln des in der Geschichte Gewonnenen — gleichsam der vorbehauenen und schon aufeinander zugepaßten Bausteine des Systems. Das Zugepaßtsein freilich mutet wie ein Wunder an. Aber es verliert seine Rätselhaftigkeit, wenn man die geschichtliche Dialektik im System wiederfindet — und zwar nicht als herübergenommenes Schema, sondern ganz zwanglos als die eigene Konsequenz des Gedankens in seiner autonomen Entfaltung. Denn die Vernunft in allem Denken ist eine, im geschichtlichen, wie im inhaltlich systematischen Entwicklungsgang.

Dieses Gesetz ist es, das sich Hegel zunutze macht. Auch er als Einzelner ist nur endliche Vernunft. Weil aber Philosophie das Denken der absoluten Vernunft in der endlichen ist, so muß er deren Manifestation nehmen, wo er sie findet. Und er findet sie im doppelten Stufengange: in dem inneren des eigenen Denkens und in dem äußeren vorgebildeten des geschichtlichen Denkens der Menschheit. Die Übereinstimmung ist nicht etwa so, daß die Stufen sich ohne weiteres deckten, wohl aber so, daß sie sich wiedererkennen lassen; und gerade das partielle Auseinanderklaffen beider Linien wird fruchtbar für das eigene Gebäude. Was der endlichen Vernunft in der einen entgleitet, das faßt sie in der anderen. Wo der Gedanke systematisch sich festrennt, da hilft ihm die Geschichte über sich hinweg, und wo er historisch versagt, da zeigt ihm systematische Konsequenz Wege des Verstehens.

Dieses Ineinandergreifen zweier heterogener Wege bedeutet ein bis in subtile Einzelheiten gehendes gegenseitiges Stützen und Ergänzen. Hier liegt die Quelle des gedanklichen Reichtums in Hegels Riesenbau,

der Universalität, der straffen Einheit in der Vielspältigkeit, der unentwegten Tendenz zum Ganzen. Hegel sieht tatsächlich bei jedem Schritt sich selbst — d. h. seinen jeweiligen Gedanken — am Ende einer geschichtlichen Entwicklung stehen; er steht also in jedem Augenblick unter der Forderung, dem geschichtlichen Gange des Philosophems Rechnung zu tragen; und gleichzeitig sieht er denselben Gedanken in seiner systematischen Verkettung und steht unter der nicht geringeren Anforderung, sie im jeweiligen Gliede zu erfüllen. Er schaut also jederzeit in zwei Dimensionen aus, und alles, was er zur Formulierung bringt, hat von vornherein doppelten Stellenwert. Die Selbstkontrolle des Gedankens, die darin liegt, ist natürlich die denkbar strengste. Und mag der Doppelsinn dem Anfänger auch die größten Schwierigkeiten bereiten, dem Hingegebenen und Verstehenden ist er der stärkste Halt und Wegweiser — nicht nur um der Straffheit der Konsequenz willen, sondern auch weil er dem eigenen Denken an jedem Punkte zwei Wege offenhält. Man hat von jedem Punkt der Geschichte einen direkten Weg zu Hegel offen stehen, jedes System ist eine Einführung in seine Philosophie. Und von jedem Gedanken Hegels hat man einen direkten Weg zur Geschichte der Philosophie; jeder ist zugleich — neben seinem eigenen spekulativen Gewicht — eine Einführung in das Vergangene und nicht Wiederkehrende.

Philosophie ist das Denken ihrer selbst und ihres Werdeganges. Sie ist die ewige Vergegenwärtigung des Vergangenen, die überzeitliche Allgegenwart des Gedankens. Wie denn der Gedanke jederzeit ein Zeitloses im Zeitlichen ist. Die Philosophie dokumentiert damit nur ihr eigenes Wesen, das Absolute im Relativen, das an sich Ewige im Zeitgebundenen zu sein.

Das gilt allgemein. Nichtsdestoweniger sind es einzelne Denker der Geschichte, zu denen Hegel eine besondere, ihn charakterisierende Stellung einnimmt. Bewußt durchgebildet hat er diese nur zu wenigen, so vor allem zu Aristoteles und zu Kant, in gewissen Grenzen auch zu Platon. Das übrige klingt nur in den Inhaltsmotiven selbst an. Aber man kann es herausarbeiten. Es sei hier nur das wichtigste hervorgehoben. —

Hegels Stellung zu Kant ist durch den Einschlag Fichtes mitbestimmt. Das gilt in erster Linie von seiner Kritik des Sollens. Aber diese erschöpft nicht das Verhältnis. Es gibt im Denken Kants eine Reihe von Punkten, die er wohl berührt, von denen er aber in kritischer Scheu die Hände läßt. Hegel nimmt auf der ganzen Linie gerade diese Punkte

positiv. Sie haben für ihn metaphysische Anziehungskraft, rücken ins Zentrum. Den Bann der „Kritik" hatten schon Fichte und Schelling gebrochen. Aber bei Hegel wird aus der Gegentendenz der vollendete Gegenwurf.

Ein lehrreiches Beispiel sind in dieser Hinsicht die von Kant für „amphibolisch" erklärten und deswegen aus dem Aufbau der transzendentalen Analytik weggelassenen „Reflexionsbegriffe". Die beiden ersten Paare, Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmigkeit und Widerstreit, spielen bei Hegel eine führende Rolle. Am auffallendsten ist das beim Widerstreit, dem am meisten amphibolischen Begriff: er ist geradezu der Leitbegriff der Dialektik. Überall findet Hegel Thesen und Antithesen und weiß ihnen kontradiktorische Zuspitzung zu geben. Mit besonderer Liebe sucht und entwickelt er das Widerstreitende, es ist ihm wesentlich, hat philosophisch positiven Wert. Und man kann hinzufügen: gerade das, was Kant verwarf, das Amphibolische als solches, ist ihm wertvoll. Vieldeutig, schillernd, fließend nämlich — und das heißt „amphibolisch" — sind ja gerade alle spekulativen Begriffe. Und der Widerstreit ist es in höchstem Maße, weil er überall die Schranken der festen Begriffe sprengt. Er also besonders verdient es, spekulativer Grundbegriff zu sein. Zu den schönsten Beispielen Hegelscher Dialektik gehört auch die Durchführung des Verhältnisses von „Innerem und Äußerem"; hier war Kant in seiner Anmerkung zur „Amphibolie" der positiven Auswertung ganz nah gekommen. Hegel aber treibt die Zweideutigkeit auf die Spitze und gewinnt dadurch einen ganz klaren, schlichten Sinn beider Begriffe, das Identische in ihrer Gegensätzlichkeit.

Das ist nur ein Auftakt, aber ein für das ganze geschichtliche Verhältnis Hegels zu Kant tief symbolischer. Tiefer gelangt man an der Hand anderer Begriffe. Für Kant ist „Dialektik" das große Feld des Scheines, gegen das die Kritik Grenzen aufrichten muß. Für Hegel ist sie die universale Methode der Philosophie, die überall das Wesen der Sache erst aufdeckt. Die kosmologischen Antinomien sucht Kant mit vorsichtiger Hand zu lösen; die Zwiespältigkeit der Vernunft hat für ihn etwas Anstößiges, Unheimliches. Für Hegel sind Antinomien das Lebenselement der Philosophie, er deckt sie allenthalben auf und ist um die Synthese, die über sie hinausführt, niemals verlegen. Die „Idee" bleibt bei Kant auf ein Methodenproblem beschränkt, ihr positiver Sinn ist ein „regulativer"; Hegel macht sie in ihrer vollen Kantischen Bedeutung, als ein Unendliches, zur Grundlage alles Wirklichen. Die Teleologie,

die Kant in sauberer Analyse ausgegrenzt für gewisse Probleme mit Vorbehalt gelten ließ, macht Hegel zum durchgehenden Prinzip der Seinsformen, indem er jede niedere zur höheren tendieren läßt. Die traditionelle Ontologie (soweit sie nicht in spekulative Theologie, Kosmologie, Psychologie übergeht) hatte Kant nicht angetastet; er hatte nur ihren deduktiven Charakter beanstandet, wagte aber auch selbst nicht den Schritt zu ihr; Hegel führt sie in den ersten zwei Büchern seiner Logik breit aus, und zwar als System; sein Vorgehen ist nicht nur deduktiv, sondern auch rein dialektisch-aprioristisch. Dem Apriorismus der reinen Vernunft zog Kant in seiner „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" das Restriktionsgesetz als Grenze vor: nur von Gegenständen „möglicher Erfahrung" sollte es Erkenntnis a priori geben. Hegel reißt nicht nur diese Grenze ein, er hebt auch alle anderen kritischen Grenzen auf. Der Apriorismus ist wieder universal, wie er bei Leibniz war, es gibt keinen Gegenstand, dessen er sich nicht bemächtigen könnte — und zwar bemächtigen nicht wie der von Kant abgelehnte „intuitive Verstand", sondern bemächtigen mit dem Begriff, als durchweg diskursives Begreifen.

Es ist leicht, die Reihe dieser Gegensätze zu verlängern. Der Sachkern aber liegt nicht in den Details, sondern im Prinzipiellen. Und das dürfte am eindringlichsten am Begriff des „Dinges an sich" zum Ausdruck kommen. Kant hatte ihm seine Stelle jenseits der Grenzen der Erkenntnis angewiesen. Es ist „Noumenon im negativen Verstande", eine Totalität, die der endliche Verstand grundsätzlich nicht faßt. Für Hegel ist es zwar auch strenges Noumenon (Gegenstand des Denkens), aber durchaus „im positiven Verstande"; auch ihm ist es eine Totalität, und zwar eine universale, das „Ganze", aber das ist nur das allgemeine Gesetz alles Wirklichen, daß das Wahre nur das Ganze ist. Auch Hegel kennt eine Erkenntnis, der „das Ansich" der Dinge jenseitig bleibt, das „räsonnierende Denken", und nicht weniger das „vorstellende". Aber er kennt auch eine Erkenntnis, die es erfaßt, das „spekulative Denken", das die festen Begriffe verflüssigt. Es erschaut im Äußeren das Innere, in der Erscheinung das Erscheinende (Ansichseiende); es ist dessen so gewiß, als es a priori im Wesen der Erscheinung ihr Grundgesetz begreift: daß überhaupt nur ein Ansichseiendes „erscheinen" kann, daß Erscheinung ohne Ansichseiendes, das in ihr erschiene, gar nicht Erscheinung, sondern leerer Schein wäre. Was diese Erkenntnis zum Voraus weiß, ist eben dieses, daß alles, was erscheint, auch an sich ist, und daß

es unmöglich ist Erscheinungen zu erkennen, ohne Ansichseiendes zu erkennen.

Hat man sich dieses zentralen Punktes versichert, so ändert sich das Gesamtbild von Grund aus. Alles „empirisch Reale", wie Kant es genannt hatte, ist auch an sich real; es gilt nur, es spekulativ zu durchschauen. Alle „transzendentalen Gegenstände", wo und wie sie auch gelegen sein mögen — und alle philosophischen Gegenstände sind transzendentale Gegenstände —, sind dem spekulativen Begriff erfaßbar. Denn sie sind keine dem Erkenntnisbereich transzendenten Gegenstände.

Und hiermit steht man nun direkt vor dem Punkt, der jedem ganz zuerst auffällt, aber aus sich nicht verständlich ist, vor dem Gegensatz von Kritik und System, man könnte auch sagen von Kritik und Metaphysik. Kants Lebensarbeit seit Beginn der kritischen Periode ging in der Tat in Kritik auf, und die Nachwelt hat das so verstanden, als sollte die Metaphysik damit verbannt sein. Der negative Ausklang der transzendentalen Dialektik schien dafür zu sprechen. Hegel sieht man als den großen Rückfälligen an, der die Arbeit der Kritik nicht begriffen habe und deshalb unbekümmert wieder seine Metaphysik baue — „dogmatisch", ein Kartenhaus, wie alle dogmatischen Systeme. Aber wer hier nur den Gegensatz sieht, nicht die Synthese, die Fortbildung, der sieht den wahren Hegel überhaupt nicht; er vergißt, daß Kant seine Kritik als Prolegomenon künftiger Metaphysik gemeint hatte, daß er zeitlebens den Plan eines Systems der reinen Vernunft auf Grund der Kritik vor Augen hatte; desgleichen daß der Weg von Kant bis Schelling längst fruchtbare Pfade eingeschlagen hatte, die Kants Arbeit offengelegt hatte, und daß Hegels System nichts als die letzte Konsequenz dieser Entwicklung ist.

Auch inhaltlich ist dieses Verhältnis ein positives. Kant hatte den Zugang zur Metaphysik zunächst in der praktischen Vernunft gefunden; Fichte hatte darauf fußend ein im Sollen fundiertes System geliefert, Schelling erweiterte es auf den Kosmos, Hegel führt es universal durch. Und er kann es durchführen, weil er die radikalsten Konsequenzen aus Kants eigenen Thesen zieht. Was dem unspekulativen Denken als Verleugnung Kants erscheint — die Reihe der oben angedeuteten Antithesen zu Kants Thesen, — das gerade ist deren eigene Konsequenz, die notwendige Ergänzung zu ihnen, durch die sie erst „wahr" werden, indem sie „ganz" werden.

Die Thesen der Kritik sind der Form nach negative Thesen. Aber der Sinn der Negation ist nicht die Vernichtung, sondern der Fortgang zu

etwas Positivem. Das ist die verborgene „Macht des Negativen", daß Negation ein Positives involviert. Kant hatte die Negationen vollzogen, aber die Macht des Negativen in ihnen nicht durchschaut. Hegel durchschaut sie, wertet sie aus, und was ihm dabei unter den Händen entsteht, ist eben das von Kant erhoffte „System der reinen Vernunft", die neue Metaphysik, die eine Synthese der alten Metaphysik und ihrer Kritik ist. —

Nicht überall ist Hegels Verhältnis zu den Vorgängern ein so inniges; auch dort nicht, wo es leicht in die Augen fällt, wie bei Spinoza. Die einheitliche Substanz, der Pantheismus, die straffe Systemform scheinen tiefe Übereinstimmung anzudeuten. Aber Hegel urteilt ziemlich scharf über diese Dinge. Spinozas Substanz gilt ihm als leblos; wie etwas hervorgehen kann aus ihr, bleibt unbegreiflich. Fichtes Urteil: er „tötete" Gott, ist auch Hegels Urteil. Dennoch bleibt das Positive der Attributenlehre bei ihm im Verhältnis von Natur und Geist vollkommen erhalten. Aber sie ist in ein weit innerlicheres Verhältnis aufgehoben, das in der Fassung des Absoluten wurzelt. Man kann die Exposition der Kategorien des Absoluten in Hegels Logik ohne weiteres als die Erfüllung dessen ansehen, was Spinoza wollte: als eine nach strenger methodischer Folge durchgeführte „Geometrie" der göttlichen Attribute und Modi, die auf diese Weise dann wirklich aus ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit heraus die bunte Fülle der Welt ergeben — mit strenger, a priori einsichtiger, wenn auch nicht eben „mathematischer", Notwendigkeit. In dieser Perspektive erscheint Hegels Philosophie als folgerichtig zu Ende geführter Spinozismus.

Tiefer in sein eigenes Denken hinein greift sein Verhältnis zu Leibniz. Aber es liegt nicht so sichtbar auf der Hand. Für Monaden im strengen Sinn ist bei Hegel kein Raum. Aber was Leibniz an der Monade expliziert hatte, das Stufenreich der Formen in der Welt und seine Einheitlichkeit, die innere Teilhabe am Ganzen der Welt durch Repräsentation, woraus auf den höheren Stufen durch Selbstdurchdringung (Hegelisch „Reflexion in sich") das Bewußtsein wird, sowie der reine Apriorismus der Erkenntnis und das schicksalhafte Insichtragen der eigenen Bestimmung, als ein Inneres, das in der Entfaltung nur seine Äußerung hat, — das alles sind unbestreitbare Wesensstücke des Hegelschen Weltbildes, die ihn mit vollem Recht als Leibnizianer — und wohl gar als den ersten konsequenten und kongenialen — erscheinen lassen.

Aber auch das ist nur die Hälfte der Sache. In Leibniz, zumal dem frühen, lebt sich ein Stück der mittelalterlichen Universalienphilosophie aus. Die scientia generalis ist der Anlage nach nicht nur ein System ontologischer Kategorien, sondern auch ein Versuch, deren Beziehung, Synthese, Durchdringung aus Gesetzen zu verstehen. Der Versuch bleibt äußerlich, er gelangt über das Schema der Kombinatorik nicht wesentlich hinaus; er wartet gleichsam auf den eigentlichen Sinn der Sache. Dieser kann nur in einer durchgehenden Gesetzlichkeit liegen, die hinter der Außenseite (der Kombinatorik) das innere Leben der sich kombinierenden Begriffe ausmacht. In der Dialektik Hegels ist eine solche nicht nur gefunden, sondern auch für das ganze Reich der Prinzipien durchgeführt; die Kombinatorik ist in den lebendigen Fluß, in die Eigenbewegung der Kategorien, aufgehoben. Sie ist jetzt nicht mehr nachträgliche Verknüpfung, sondern ursprüngliche Verflochtenheit, und zugleich die Dynamik der Verflechtung selbst; die Kombinatorik aber bleibt als deren äußere Erscheinungsform im endlichen Verstande bestehen. Wenn Leibniz die Totalität der Ideen den „Verstand Gottes" genannt hatte, so ist Hegels Logik nichts geringeres als das Denken eben dieses „Verstandes Gottes".

Hegel ist Leibniz an Vielseitigkeit, Aufnahme- und Verwertungskraft zuinnerst verwandt. Aber die Universalität ist verschieden. Leibniz konnte die mannigfachen geschichtlichen Elemente, die er vereinigte, keineswegs alle zur Konvergenz bringen. In Hegels Denken konvergieren sie — und zwar vielfach dieselben Elemente — tatsächlich. Der Grund dieses Gelingens dürfte in erster Linie in dem angegebenen Verhältnis von Kombinatorik und Dialektik zu suchen sein. Eine Bestätigung dessen dürfte auch im ontologischen Charakter von Hegels Logik liegen. Sie ist die rationale Seinslehre, die wirklich universale scientia generalis, und zugleich die wirkliche philosophia prima — anders als die Christian Wolfs, und dennoch in den meisten Grundfragen die Durchführung eben dessen, was in den Intentionen Wolfs gelegen hatte.

Man könnte allein daraus entnehmen, daß auch gewisse Tendenzen des Begriffsrealismus, wie die Hochscholastik sie hat, in Hegel wieder aufleben und zu ihrem Recht kommen. Sie sind es, die vor allem die klassische, auf Logik basierte Ontologie hervorgetrieben haben. Die Grundvoraussetzung —wenn auch nicht immer ausgesprochener Weise — ist die, daß in den Begriffen des Denkens die Wesenheiten (essentiae) der Dinge unmittelbar enthalten sind und sich fassen lassen. Formsub-

stanz und Begriffsgehalt sind einander derartig genähert, daß sie inhaltlich zusammenfallen. Die Folge ist die große Tragweite der logisch geformten begrifflichen Erkenntnis, die mit ihrem deduktiven Grundschema bereits der Sache nach einen durchgehenden Apriorismus involviert. Bei Hegel aber ist die logische Basierung zur äußersten Konsequenz gebracht: die Ontologie ist ganz und gar in die Logik hineingenommen, der dialektische Gang der Begriffsentfaltung ist zugleich der reale Gang der Weltentfaltung. Das ist, scholastisch gesprochen, der extremste und kühnste Begiffsrealismus, den die Geschichte der Philosophie kennt; so radikal hat ihn sich das Mittelalter nie träumen lassen. Die Rehabilitation des ontologischen Gottesbeweises gegen Kant ist nur eine Konsequenz davon, wennschon Hegel in diesem Beweis keineswegs die ultima ratio unseres Wissens um Gott erblickt.

Und dennoch hat Hegel Raum auch für die Gegenthese des Nominalismus. Es gibt nach ihm auch den künstlich gebildeten, sekundären Begriff, der philosophisch wertlos, nur ein „Wort" ist. Das ist der „abstrakte", verfestigte Begriff, wie ihn das „räsonnierende Denken" hat. Ja, unsere Begriffe sind gemeinhin alle von dieser Art. Erst das spekulative Denken ist des begreifenden Begriffs fähig, der verflüssigt und niemals im Terminus festzuhalten ist; erst der bewegliche Begriff geht mit der Sache zusammen, ist ihr Wesen. — So ist Hegel in mehr als einer Richtung Scholastiker — ebensosehr wie er Leibnizianer und Kantianer ist. In ihm ist die Synthese des Nominalismus und Realismus vorhanden, die das in extreme Theorien auslaufende mittelalterliche Denken nicht mehr finden konnte.

Der geschichtlichen Tendenzen, die in Hegel wie in einem großen Brennpunkt konvergieren, ist so leicht kein Ende zu finden. In reicherem Maße noch als alle Späteren sind in seinem Denken die Alten vertreten. Der Dialektiker suchte und fand in Platon sein Vorbild. Er weiß darum und gibt genaue Rechenschaft darüber. Er ist der erste neuzeitliche Leser des Platonischen „Parmenides", der diesem schwierigen Dialog seinen verborgenen Sinn abgewinnt. So ist es auch kein Wunder, wenn er auch zu den Ersten zählt, in denen das Wesen der platonischen „Idee" wieder auflebt — in jenen von Platon zuerst erfaßten und für alle Zeit festgenagelten Grundbestimmungen des idealen Seins: das „Immerseiende", das „Unsinnliche" (Übersinnliche), nur der geistigen Schau Gegebene, das die „Seele" in sich findet, wenn sie in ihre eigenen Tiefen schaut; und dennoch nicht ein in der Seele Beschlossenes, nicht ein von ihr Gesetztes, kein „Gedanke" oder bloßer „Denkgegenstand", der mit dem Denken (resp. der „Schau") stünde und fiele; sondern „Urbild" alles Realen, selbst kein Reales, aber ein Überreales, ein „seienderweise Seiendes", das „Ansichseiende" in allem Erscheinenden, Entstehenden, Vergehenden.

Seit alters her haben sich am Wesen der Idee — wie Platon es geweissagt — die echten „Sucher des Wissens" und die „Banausen" geschieden. Es ist der ewige Prüfstein „philosophischen" Sinnes, ob einer es zuwege bringt, jenes Dritte, das weder Reales noch Gedanke ist, als ein „Ansichseiendes" zu verstehen. Denn versteht er es, so versteht er eben damit auch die reale und die Gedankenwelt; versteht er es aber nicht, so bleibt ihm das Wesen beider Welten verschlossen. Unter den Kongenialen Platons — es sind in allen Jahrhunderten nicht immer diejenigen gewesen, die sich Platoniker nannten und einzelne Platonische Thesen vertraten — ist Hegel vielleicht der Kongenialste. Im Eingang des zweiten Bandes seiner Logik ist der Weg in die Tiefe (in den „Grund"), der zur Idee führt, in einer Weise gezeichnet, wie nie zuvor. Und nicht nur gezeichnet, sondern auch beschritten. Die „Lehre vom Wesen" ist die im Ganzen geschaute und inhaltlich durchgebildete Ideenlehre.

Ein besonderes Kapitel aber macht noch das Verhältnis Hegels zu Aristoteles aus. Es hat trotz der ungeheuren Wirkung des Aristoteles in der Geschichte nur ganz wenige Vereinzelte gegeben, die ein eigenes lebendiges, nicht traditionelles Verhältnis zu ihm haben. Er war im Altertum ein Höhepunkt, und in allen Jahrhunderten haben nur die wenigen, die auf ähnlicher Höhe standen — über die Häupter der zahlreichen kleineren Geister hinweg gleichsam von Gipfel zu Gipfel einander grüßend — ihn in seiner vollen Größe zu sehen vermocht. Plotin, Thomas und Leibniz dürften in diese Höhenperspektive hineinragen. Aber es scheint, daß gewisse Fäden in noch direkterem Sinne von Aristoteles zu Hegel reichen, daß also Hegel auch über diese Zwischenglieder hinweg den Altmeister urwüchsiger gesehen hat.

Wir Heutigen haben zum Verständnis des Aristoteles einen nicht weniger weiten Weg als zu dem Hegels. Für die geschichtliche Wiedererarbeitung beider Denker ergibt sich daraus ein Ergänzungsverhältnis, das aus ihrer inneren Nahstellung ganz von selbst resultiert: zu der geschichtlichen Ferne des Aristoteles ist der uns noch nahe Hegel der Schlüssel, und zu der spekulativen Höhe Hegels ist der überall am unmittelbar Gegebenen ansetzende Aristoteles ein Zugang. Nicht mit Un-

recht hat Aristoteles manchem Interpreten als Empiriker gegolten; der empirische Ausgang ist vorhanden, und angesichts seiner gleichzeitigen spekulativen Größe ist das nicht hoch genug zu bewerten. Hier liegt sogar eine sehr bestimmte Überlegenheit des Aristoteles über Hegel. Aber ein Gegensatz ist es nicht.

An einem Beispiel sei es gezeigt. Die Induktion ist bei Aristoteles durchaus nur „Hinführung" — auf das Wesen der Sache. Dieses „entsteht" nicht in ihr. Das Wesen ist das „Eidos", das Allgemeine. Der Grund, warum der Einzelfall auf das Allgemeine „hinführen" kann, liegt darin, daß er es schon enthält. Es gibt nach Aristoteles gar kein „für sich" bestehendes Allgemeines. Nirgends in der Welt kommt Allgemeines vor als „im" Einzelnen, in den Dingen; es ist wesenhaft „ihr" Allgemeines. Ein Denken, das es isoliert für sich nimmt, ist Abstraktion. Das aber ist genau die Hegelsche These: das abstrakt Allgemeine ist nicht das „wahrhaft Allgemeine". Dieses ist immer ein „Konkretes".

Tiefe Wesensverwandtschaft beider Denker liegt in ihrer Methode. Auf den ersten Blick scheinen Aporetik und Dialektik einander so unähnlich wie nur möglich. Jene ist unverbindlich, ein bewußt Vorläufiges, diese ein Endgültiges, Abschließendes, alle Lösungen mit sich Führendes. Aber das Erste und Wichtigste in beiden ist gleichwohl dasselbe, die Aufrollung der Probleme selbst, die rücksichtslose, vor keinem Abgrunde Halt machende Aufdeckung der Schwierigkeiten, Unstimmigkeiten, Widersprüche — rücksichtslos nämlich gegen Lösbarkeit, Theorie und System. Die Großzügigkeit einer solchen rein an die Sache hingegebenen Problematik ist im Altertum wie in der Neuzeit nur einmal dagewesen, dort bei Aristoteles, hier bei Hegel. Auf Widersprüche führt Hegels Dialektik bei jedem Schritt hinaus; daß aber auch die Aporetik des Aristoteles in fast allen Grundfragen es tut, ist heute fast vergessen — so in der Frage nach der Bewegung, der Seele, dem Eidos, der Energie, dem Einzelding, der Gottheit —, zu sehr war man immer auf die Lösungen bedacht, zu wenig achtete man auf das, was bei Aristoteles den breitesten Raum einnimmt, auf die Aporien selbst.

Man hätte sonst wohl bemerken können, daß die obersten Prinzipien des Aristoteles alle dialektische Struktur zeigen: sie übernehmen den im Problem aufgedeckten Widerspruch, nehmen ihn ungeschwächt und ungehoben in das Wesen der Sache hinein. Sie sind keine Lösungen des Widerspruchs, wohl aber Synthesen des Widersprechenden; d. h. sie sind spekulative, dialektische Lösungen. Die Bewegung ist nach Aristoteles

die Wirklichkeit eines bloß Möglichen, „sofern" gerade es bloß möglich ist; oder auch Vollendung eines Unvollendeten, „sofern" es unvollendet ist. Die Seele als Vitalprinzip ist „erste Entelechie" des organischen Körpers; Entelechie nun ist Vollendung, Verwirklichung, als „erste" aber besteht sie gerade vor der Vollendung und Verwirklichung, steht also noch diesseits ihrer selbst. Das Eidos ist Formprinzip der Dinge; aber die allgemeineren Gattungen sind vorausgesetzt in ihm, es ist Prinzip und nicht Prinzip. Die Energie ist Verwirklichung eines Möglichen (Potenz); und dennoch lehrt Aristoteles ihre „Priorität" vor der Potenz; sie ist Bedingung ihrer eigenen Bedingung. Das Einzelding ist „Concretum" aus Form und Materie; aber die Formbestimmtheit schließt die spezifische Bestimmtheit der Materie ein, sie ist Einheit ihrer selbst und ihres Gegenteils. Endlich die Gottheit ist „unbewegtes Bewegendes", zugleich Identität von Denkendem und Gedachtem; wobei Aristoteles die Unmöglichkeit sehr wohl sieht, daß das Denkende selbst als Gedachtes identisch sein könnte mit sich selbst als Denkendem. In all diesen Beispielen ist das Hineinnehmen des ungehobenen Widerspruchs in die Struktur des Prinzips ganz unverkennbar; desgleichen, daß gerade er darin das eigentlich Dominierende und auch bewußt Hervorgehobene ist. Dieses Geltenlassen und Positivnehmen des Widersprechenden in der Synthese ist der Sache nach nichts anderes als die Methode Hegels. Ja, sie arbeitet auch bei Aristoteles schon mit den gleichen Mitteln und kommt so zu Resultaten gleicher Struktur[1]).

Aristoteles ist der Schöpfer der Logik. Kant meinte, die Logik habe seitdem keinen Schritt vorwärts gemacht. Falls er Recht hat, so ist Hegels Logik der erste geschichtliche Schritt der Logik seit Aristoteles. Ihr wird niemand das Novum absprechen. Sie ist das wahre „Neue Organon" der Philosophie — und zwar in geradliniger Verfolgung der Aristotelischen Tendenz. Denn Aristoteles ist auch der Initiator der Ontologie, seine Logik ist von vornherein zugleich Logik des Seins. Die Abhängigkeiten im Schluß haben ihre Erkenntnisbedeutung darin, daß sie zugleich Abhängigkeiten des Seins sind. Der terminus medius überträgt real das Essentielle des Oberbegriffs auf Spezies oder Individuum. In der Dialektik aber ist alles Vermittelung, Übertragung, sowohl des Gedankens als auch des Seins.

[1]) Zum Erweis des Gesagten, sowie zu den folgenden Punkten vgl. des Verf. „Aristoteles und Hegel", in den Beiträgen z. Philos. d. deutschen Idealismus III, 1. Erfurt 1923.

Die formalistische Logik späterer Zeiten verlor den ursprünglich ontologischen Sinn alles Logischen aus den Augen. Sie ließ Urteile aus Begriffen entstehen, als bestünden die Begriffe zuerst für sich, und ebenso Schlüsse aus Urteilen. Nach Aristoteles aber entsteht der Begriff erst im Schluß, er ist Resultat, nicht Anfang; jedes Merkmal ist ihm als Prädikat eines Urteils, vermittelt durch die Schlußkette, eingefügt. Die Wesensbestimmung einer Sache (essentia) hat eine lange Reihe solcher Einfügungen hinter sich, die fortschreitende und absteigende Reihe der differentiae. Das Eidos als Resultat ist das Komplexe, Konkrete. Nur in diesem Sinn — nicht im Sinne der Universalien — ist es zugleich Seinsprinzip, Formsubstanz der Dinge. Das aber ist die Grundposition der Hegelschen Logik. Es ist derartig zentral, daß sich für Hegel das Gewicht der These auf die andere Seite verschiebt: nicht daß die Begriffe das Wesen der Dinge sind, ist das Wunderbare, sondern daß die Grundwesenheiten der Dinge Begriffe sind. Das neue Organon entwickelt die Sachlage ganz von der ontologischen Seite her. Das Sein versinkt in seinen Hintergrund, das Wesen, um aus ihm als aus seinem Grunde hervorzugehen. Das Wesen aber erweist sich in seiner inneren Reflexion als Begriff. Das „Hervorgehen der Sache in die Existenz" geschieht aus dem Eidos. Denn es geschieht aus dem „Grunde", und die „Wahrheit" des Grundes ist der Begriff.

Die tiefen Verschiedenheiten beider Theorien braucht man deswegen nicht zu verkennen. Als Gegenstück aller Form bleibt bei Aristoteles die Materie bestehen. Auf ihr beruht Wirklichkeit und Individuation. Für Materie in diesem Sinn ist bei Hegel kein Raum. Vielmehr, sie ist in die Kategorien des Absoluten hineingenommen. Hier ist alles logisch, das Alogische gibt es nicht. Das heißt nicht, daß alles rational im Sinne des Erkennbaren ist. Das Hineinnehmen des Irrationalen (der Materie) bekundet sich deutlich in der von Schritt zu Schritt wiederkehrenden Antithetik; und nicht weniger in den allemal folgenden „Synthesen". In diesen ist eben der Widerspruch nicht aufgelöst, sondern nur „aufgehoben", d. h. aufgenommen, erhalten, ins einheitliche Ganze der Sache hineingehoben. Das Individuelle aber ist wie bei Aristoteles das Unwesentliche. So steckt auch hier hinter dem äußeren Gegensatz der Theorien die innere Gleichläufigkeit.

Dringt man noch ein Stockwerk tiefer in die Wesenslehre ein, so stößt man auf eine Reihe von Identitätsthesen — zwar eine sehr verschiedene bei beiden Denkern, dennoch aber das Gleiche besagende. Bei

Hegel läuft alles auf Identitäten hinaus; das sind keine Tautologien, sondern höchst synthetische Identitäten: die Prädikate *sind* das Subjekt, das Widersprechende *ist* die Einheit der Sache (ihre Wahrheit), der Begriff *ist* das Wesen des Seins, die Ursache *ist* der Zweck, das Wirkliche *ist* das Vernünftige, das Ansichseiende (innere Bestimmung) *ist* Fürsichsein, die geschichtlichen Stufen *sind* die logischen Stufen. Man kann diese Aufzählung beliebig verlängern, die Gleichsetzung bleibt überall dieselbe. Die ganze Dialektik entlang kann man sie verfolgen — von Sein und Nichts aufwärts (die auch schon identisch sind) bis zur sich begreifenden Vernunft hinauf. Es ist im Grunde eine einzige fortlaufende Identität, die sich abwandelt, deren Kettenglieder jede Spannweite des Gegensatzes, ja des Widerspruchs einschließen, aber im Endgliede wieder auf den Anfang zurückkommen, so daß der Kreis sich schließt. Dem entspricht die Grundthese, daß alle Mannigfaltigkeit nur der innere Formenreichtum eines und desselben Absoluten ist, dessen Kategorien seine Dieselbigkeit in allem Auseinandergehen an sich behalten.

Das Erstaunliche aber ist, daß gerade dieses Philosophieren in Identitäten bei Aristoteles vorgebildet ist, und zwar in derselben unausgesprochenen Voraussetzung, daß ein und dasselbe Grundwesen sich nur in verschiedener Gestalt zeigt. Die diversen Problemrichtungen führen ungesucht — gleichsam in zwangsläufiger Konvergenz — darauf hinaus. Der Logos (als gedachter, definierter Begriff) ist gleichgesetzt dem „Eidos" (der Wesensbestimmung), das Eidos der Formsubstanz, die Formsubstanz der reinen Energie, die reine Energie dem Ursprung der Bewegung (bewegende Ursache), der Bewegungsursprung dem „Telos" (Zweck, Vollendung), das Telos — letzten Endes — dem „Nus" (dem sich selbst denkenden Denken). Man sieht leicht, daß in dieser Prinzipienkette das Inventar der Aristotelischen Metaphysik beisammen ist, — bis auf die Materie, die ja eben das Alogische ist. Aber was man nicht so leicht sieht, ist die Tatsache, daß diese Kette in sich selbst zurückläuft, sich zum Kreise schließt — oder doch fast schließt. Das Denken nämlich, mit dem sie im „Logos" beginnt, ist im Grunde dasselbe Denken, welches im absoluten „Nus" sich selbst begreift. Die Analytik (Logik), welche die Gesetzlichkeit des ersteren darstellt, ist die des menschlich-endlichen Denkens. Aber dieses erweist sich hinterher als Erscheinungsform des absoluten Denkens, welches sein eigener Gegenstand ist. Ja, der Sache nach hat schon in der Analytik das Denken sich selbst zum Gegenstande. Die Kette erfüllt also bereits im ersten Gliede, was das letzte ausspricht. Und darin

darf man wiederum den Grund erblicken, warum in der Metaphysik die logische Gesetzlichkeit sich als die Formgesetzlichkeit des „Seienden als solchen", d. h. als ontologische, erweisen kann.

Sieht man in dieser Identitätenkette von dem Außenbleiben der Materie ab, so ist Hegels metaphysischer Grundgedanke tatsächlich darin vorgebildet, und Hegel erscheint als der vollendete, ja der vollendende Aristoteliker. In der langen Reihe der Interpreten, Kommentatoren und Nachbildner hat keiner den Gedanken des Aristoteles in dieser Tiefe erfaßt, geschweige denn aufgegriffen.

Die Kehrseite dieses Grundmotivs ist aber etwas viel Sichtbareres, Bekannteres: das beiden gemeinsame Einheitsbild vom Stufenreich alles Seienden und die Teleologie der Formen in der Welt. Für Aristoteles wie für Hegel ist die Teleologie der Prozesse nur Teilerscheinung. Hinter ihr steht als einheitliches Ganzes die Tendenz aller niederen Form zur höheren Form, und zwar dergestalt, daß allemal die niedere in sich unvollendet bleibt und erst in der höheren sich erfüllt. Ihre Vollendung (Teleiosis) hat die „spezifische Materie" im geformten „Synolon" (Concretum), d. h. im „physischen Körper"; der physische Körper wiederum hat die seinige im Organismus, der Organismus im beseelten Lebewesen, das Lebewesen im „politischen Lebewesen" (Mensch), der Mensch in der Glückseligkeit (Sittlichkeit), die Glückseligkeit im geistigen Schauen (Noesis), die Noesis im Sichselbstbegreifen des „Nus". Das letztere wird im göttlichen Nus als reines „Leben" und „höchste Seligkeit" gepriesen. Zu diesem Punkt aufwärts hat alles, was ist, die Tendenz in sich. Die Teleologie der Formen ist ihr Weg.

Und Hegel? Dieselbe Teleologie führt den Gang der Dialektik vom Niederen zum Höheren — nach dem Prinzip: das Wahre ist das Ganze. Denn allemal ist das Niedere in sich nur ein Halbes, es hat seine Wahrheit außer sich, über sich, ist ganz es selbst erst im nächsthöheren Gebilde. Das Sein hat seine Wahrheit im Wesen, das Wesen im Begriff, der Begriff in der „Idee", das Physische im Organischen, das Organische im Bewußtsein — und so fort zu Wissen, Erkenntnis, Gemeinschaft, Moralität Staat, Geschichte, Kunst, Religion, Philosophie. Hegel hat auch ein deutliches Bewußtsein dessen, daß dieser Stufengang der Aristotelische ist. Denn das Endglied schildert er auf der letzten Seite der Enzyklopädie mit den im griechischen Text gebrachten Worten des Aristoteles aus dem 12. Buch der Metaphysik: „Sich selbst also denkt der Nus vermöge seiner Teilhabe am Gedachten . . , so daß identisch sind Denken und Gedachtes".

Aristoteles meinte in diesen Worten den „ersten Beweger", Gott. Hegel meint das philosophische Selbstbewußtsein. Dennoch meinen beide dasselbe, das eine Absolute, die Vernunft. Und zwar beide meinen es nicht, wie es im Anfang aller Dinge unentfaltet zugrunde liegt, sondern wie es am Ende sich erfüllt. Die Philosophie eben ist das in uns sich vollendende Selbstbewußtsein des ewigen Geistes.

Die Teleologie der Formen unterscheidet sich von der Teleologie der Prozesse dadurch, daß es in ihr nicht so sehr auf das Telos selbst als auf den Aufstieg zu ihm, die Stufenreihe abgesehen ist. Der Aufstieg ist „die Welt". So war es offensichtlich bei Aristoteles gedacht, so ist es bei Hegel — und von Hegel zuerst dürfte das bewußt ausgesprochen worden sein: die Stufen verschwinden nicht bei ihrem Eingehen in das Höhere, sie sind auch am Ende nicht verschwunden, sondern in ihrer Totalität erhalten. Und wollte man das Endglied vom Stufengang ablösen, man hätte in ihm nicht das Ganze. Das Endglied, richtig begriffen, hat die Stufen alle — nicht außer sich, sondern in sich. Es ist selbst die zum Ganzen ausgerundete Formenfülle des „Prozesses". Hier zeigt sich die metaphysische Grundthese in deutlich dialektischer Form: das Telos ist Endglied und zugleich nicht Endglied (sondern das Ganze), es hat den Prozeß sowohl in sich als außer sich, der Prozeß aber ist in ihm sowohl aufgehoben als auch nicht aufgehoben, er ist verschwunden und doch unverkürzt noch da.

6. Hegels Leben, Werdegang und Schriften.

Hegel ist 1770 in Stuttgart geboren. Sein Vater war ein angesehener württembergischer Staatsbeamter, Abkömmling einer im 16. Jahrhundert aus Kärnten vor Glaubensverfolgung geflohenen Protestantenfamilie. Die Jugend im Elternhause war still, ereignislos, wie es scheint, auch ohne größere Anregungen. Nicht frühreif wie Schelling war der Knabe und Jüngling, kein Feuerkopf wie Fichte; kein dunkler Drang, keine hochfliegende Phantasie bewegte ihn, wie die jungen Romantiker. Langsam, wie nachmals seine Philosophie, reifte auch von früh auf die Persönlichkeit. Alles in seiner Entwicklung ist stetig, bedächtig, organisch, reiflich verarbeitend, unscheinbar in den Anfängen, durchdacht, wohlgeprüft, wenn es ans Licht tritt.

Die Jahre von 1788—93 sind seine Studienzeit. Sie führten ihn im Tübinger Stift mit Hölderlin und Schelling zusammen. Die Fülle

der geistigen Schätze, die hier auf ihn eindrang — ob mehr durch das Studium oder durch die Freunde, ist schwer zu sagen —, wurde ein für allemal entscheidend für sein Leben. Während die Schriften der Antike, die Quellen des Christentums sich ihm erschlossen, weckten die lauten Geschehnisse der Zeit, die Revolution in Frankreich und ihre Ideen-Auswirkung in Deutschland, seinen Sinn für Rechts-, Staats- und Geschichtsprobleme. Gleichzeitig gab die Kantische Philosophie seinem gedanklichen Suchen den entscheidenden Anstoß. Sie stieß in ihm auf wohlvorbereiteten Boden. Denn von früh auf hatte er sich in Christian Wolfs Schriften hineingelesen, und in seiner ersten Studentenarbeit verteidigte er Thesen der Wolfischen Ethik.

Sein weiteres Fortkommen war materiell behindert. Als Hauslehrer brachte er sieben Jahre in Bern und Frankfurt zu. In dieser Zeit bildet sich, noch vor Schellings Identitätsphilosophie, der Plan seines späteren Systems heraus. Er lag im Grundgedanken bereits vor, als er, ein Dreißigjähriger, die erste Schrift für die Öffentlichkeit verfaßte: über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" (1801). Mit Schellings Hilfe habilitierte er sich im gleichen Jahre in Jena, beteiligte sich an dessen „Kritischem Journal der Philosophie" und lehrte anfangs in der Überzeugung, mit Schelling philosophisch eines Sinnes zu sein. Es erging den Tübinger Studienfreunden darin ähnlich wie seinerzeit Fichte und Schelling: sie sahen den sich entwickelnden Gegensatz erst, als er vollzogen war und beide nicht mehr zueinander hinfinden konnten. In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" liegt bereits das Zeugnis des Bruches vor. Schelling zog sich gekränkt zurück. Er sah in seiner Schroffheit nicht die innere Konsequenz der eigenen Thesen in Hegels Arbeit. Er konnte hinfort den ihn langsam aber endgültig überholenden Jugendfreund nur noch als den Abtrünnigen und Verfälscher der gemeinsamen Sache sehen. Daß Hegel ihn innerlich bereits vor 1801 überholt hatte, blieb ihm verborgen.

Die Jenenser Zeit war reich an Ertrag, im Erfolg wie in der eigenen Fortarbeit. Hegel begann mit einer Vorlesung über „Logik und Metaphysik", zu der ein disputatorium philosophicum in Gemeinschaft mit Schelling gehörte. Dieses Kolleg wiederholte er mehrfach in den folgenden Semestern, zuletzt noch im Sommer 1807, wo er es mit einer Einleitung über „Phänomenologie des Geistes" verband. Andere Vorlesungen handelten über „Naturrecht, Staats- und Völkerrecht", „Grundlinien der gesamten Philosophie", „System der spekulativen Philosophie",

„System der Philosophie", „Spekulative Philosophie der Natur und des Geistes" (diese ein zweites Mal als „Realphilosophie" betitelt); dazu kamen Zyklen über „reine Mathematik" (Arithmetik und Geometrie) und über „Geschichte der Philosophie". Die Mathematik trat hinzu, nachdem er 1805 außerordentlicher Professor geworden war.

Die Vorlesungstitel sprechen es deutlich aus, daß er bereits damals nahezu auf der ganzen Linie, die nachmals seine breit ausgezogene Problemfront bildete, am Werke war. Die zentrale Disziplin „Logik und Metaphysik" nahm zuerst sehr bestimmte Gestalt an; sie liegt uns heute auf Grund eines handschriftlichen, wohl durchgefeilten Konzepts als „Jenenser Logik" vor (herausgegeben von G. Lasson 1925) und ist in dieser Form eine grundlegende Quelle zur Entstehungsgeschichte der späteren großen Logik. Die in der Erstlingsschrift entworfenen Perspektiven sind hier nicht nur erfüllt, sondern bereits weit überschritten.

Das Hauptwerk dieser Periode ist die „Phänomenologie des Geistes" (1807). Hier steht er bereits auf der Höhe der neuen Position, hat die Identitätsphilosophie hinter sich gelassen, verwirft Schellings intellektuale Anschauung, ist im vollen Besitz seiner dialektischen Methode, die er meisterlich zu handhaben weiß, und vereinigt in einem einzigen großen Wurf eine so überwältigende, enzyklopädische Gedankenfülle, daß er den Zeitgenossen mit einem Schlage und für immer die Prägung des Universaldenkers gewann, der er dann immer mehr geworden ist. Die Vorrede zu diesem Werk ist ein monumentales Zeugnis seiner spekulativen Höhe, programmatisch für alles Kommende — gleichsam eine Vorrede zu seinem ganzen Lebenswerk — und von einer Reife der Erfüllung, wie die späteren Werke sie nur gelegentlich einmal wieder erreicht haben; ein einzigartiges Dokument des deutschen Idealismus, in dem alles Gärende der Fichte-Schelling-Zeit zurückgelassen ist und der philosophierende Geist in ruhiger Größe sich selbst und seinen Werdegang überschaut.

Materiell war die Jenenser Zeit schwer. Das kleine väterliche Erbe war bald aufgebraucht, die Professur äußerst schlecht bezahlt, selbst für damalige Zeit schlecht. Als der Napoleonische Krieg auch die Hörerzahlen noch wesentlich herabdrückte, konnte Hegel sich in Jena nicht länger halten, mußte die Lehrtätigkeit aufgeben und sich nach Gelderwerb umsehen. Das war unmittelbar nach Beendigung der „Phänomenologie". Er mußte nehmen, was sich bot. So übernahm er die Redaktion einer kleinen Zeitung in Bamberg. Wie er selbst diese Tätigkeit empfand,

spricht sich drastisch in dem Wort „Zeitungsgaleere" aus, das er in einem Brief von ihr gebraucht. Sie endete mit einem redaktionellen Konflikt. 1808 verschaffte ihm Niethammer wieder eine erträgliche Existenz, indem er Hegels Ernennung zum „Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und zugleich Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg" durchsetzte. Das neue Lehramt war bescheiden, gemessen an den Jenenser Aussichten und an seinem damals bereits befestigten wissenschaftlichen Ruf. Aber es war eine Zuflucht, und Hegel hat diese wohl zu nützen verstanden.

In Nürnberg wurde er schnell heimisch, verheiratete sich und wußte das Lehramt mit philosophischer Fortarbeit glücklich zu verbinden. Direkt in der Praxis des Schulunterrichts entstand seine „Philosophische Propädeutik" (postum herausgegeben als Band 18. der Gesamtausgabe). In der obersten Klasse trug er den gleichen Stoff ausführlicher vor; so formte sich dieser in achtjähriger immer neuer Durcharbeit zu einem umfassenden Ganzen, der späteren „Enzyklopädie". Gleichzeitig aber entstand das Grundwerk seines Systems, die „Wissenschaft der Logik". Den ersten Band gab er 1812, den zweiten 1816 heraus.

An bunter Fülle, Glanz der Darstellung und Anregungskraft steht dieses zweite Hauptwerk dem ersten nicht gleich. An gedanklicher Tiefe, methodischer Strenge und systematischem Gewicht des Gegenstandes ist es ihm beträchtlich überlegen. Es mutet an wie die Ausführung dessen, was damals die Vorrede angekündigt hatte — als ob diese nicht zur „Phänomenologie" sondern zur „Logik" geschrieben wäre. Und in gewissem Sinne ist dem auch so. Die Vorrede war damals das Letzte, was er schrieb, nach Vollendung des Buches, und er schrieb sie in der Tat mehr im Vorblick auf Geplantes als im Rückblick auf Geleistetes. Die Jenenser Arbeit hatte ihn gerade eben bis an den entscheidenden Punkt herangeführt. Und genau an diesem Punkte setzt die Nürnberger Arbeit ein.

Es ist oft behauptet worden, das System sei bereits 1807 ganz und fertig aus der Werkstatt Hegels — wie Pallas aus dem Haupt des Zeus — hervorgesprungen. Man läßt sich dabei durch die intuitive Schlagkraft und oft vorgreifenden Gedankenblitze der „Phänomenologie" blenden. Freilich blieb Hegel, im Gegensatz zu Schelling, sein lebelang der einmal eingeschlagenen Richtung treu; er hatte auch spät begonnen, und die tastenden Anfänge lagen weit hinter ihm, als er zu publizieren begann. Aber der Prozeß ging stetig weiter, und abgeschlossen war er bis an

Hegels Ende nicht. Gerade der Vergleich der beiden Hauptwerke ist dafür tief charakteristisch; und vollends beweisend ist der mit der „Jenenser Logik". Auf dieser hätte sich eine durchgeführte Philosophie des Geistes genau so wenig erbauen können, als die „Phänomenologie" eine solche war. Dazu bedurfte es einer anderen Grundlegung. Die „Wissenschaft der Logik" ist die Grundlegung. Sie ist in Hegels Lebensarbeit der Punkt der tiefsten Verinnerlichung — nicht anders als die „Phänomenologie" der Punkt des höchsten literarischen Glanzes, und das spätere System (etwa die Rechts- und Geschichtsphilosophie) der der größten Wirkung bei Zeitgenossen und Nachwelt ist.

Die wissenschaftlichen Freunde Hegels wußten gut, welche gewaltige akademische Lehrkraft in dem Nürnberger Gymnasialrektor ihrer wahren Bestimmung harrte. Seit Jahren machte man in Erlangen, Berlin und Heidelberg Anstrengungen, ihn zu berufen. Fichtes Berliner Lehrstuhl stand seit 1814 leer. Hegel war der gegebene Mann für seine Wiederbesetzung. 1816 bekam er eine darauf bezügliche vorläufige Anfrage des Ministers; aber die Berufung zog sich hin. Unmittelbar darauf kam der Ruf nach Heidelberg, und Hegel griff freudig zu.

Er begann in Heidelberg mit einer Vorlesung über „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" und wiederholte das Kolleg später unter dem veränderten Titel „Philosophie in gesamtsystematischem Umfange". Daneben finden wir wieder Vorlesungen über „Logik und Metaphysik", „Geschichte der Philosophie", „Naturrecht und Staatswissenschaft". Neu hinzu kommt „Ästhetik" und „Anthropologie und Psychologie". Die letztere entspricht dem Thema der späteren Lehre vom subjektiven Geist.

Neben einigen Aufsätzen in den Heidelberger Jahrbüchern entstand hier in engem Anschluß an die Vorlesungen sein drittes Hauptwerk, die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß" (1817). Die umfassende Einleitung dieses Buches war für den Kenner Kants und Fichtes eine vorzügliche Einführung in den schwierigen Gegenstand und hat als solche ihre Wirkung nicht verfehlt. Noch zweimal, 1827 und 1830, hat Hegel das Werk herausgeben müssen. Die ganze pädagogische Erfahrung der Nürnberger Jahre ist diesem Buche zugute gekommen, nicht weniger auch die gereifte Praxis der akademischen Vorlesung, die ihn gebieterisch bei den Grenzen studentischer Aufnahmekraft festhielt. Von der Intensität, mit der er in den beiden Heidelberger Jahren arbeitete, macht man sich am ehesten eine Vorstellung nach seinem 1817 an

Niethammer gerichteten Wort, er lese zur Zeit drei Kollegien, die ihm so gut wie alle seine Stunden wegnähmen; er sei erst ein angehender Universitätsprofessor und müßte die Wissenschaften, die er vorlege, „eigentlich meist erst machen". Diese Intensität kam nicht nur dem neuen Werk, sondern vor allem der beginnenden breiteren Wirkung zugute. In diesen Jahren gewann er die ersten Anhänger seiner Sache; es war der Anfang der späteren Schule. Unter den ersten war der junge Viktor Cousin.

Seine Berufung nach Berlin erfolgte 1818. Dort war die philosophische Tradition der Fichtezeit nahezu erloschen. Man erwartete von Hegel eine schnelle und durchgreifende Neubelebung des Faches und des akademischen Geistes. Man sah sich zunächst getäuscht. „Ich war begierig", schreibt Solger im Beginn des Wintersemesters, „was der gute Hegel hier für einen Eindruck machen würde. Es spricht niemand von ihm, denn er ist still und fleißig". Auf billige Massenwirkung verstand sich Hegel nicht. Er konnte wohl dem Verständnis des Hörers entgegenkommen, aber nicht popularisierend auf Kosten der Sache. Seine Wirkung ging denselben langsam stetigen Weg, den sein eigenes Denken gegangen war. Nachdem er aber einmal durchzudringen begonnen, nahm sie nach und nach einen Umfang an wie seit Christian Wolfs Zeiten bei keinem akademischen Lehrer, griff von der Philosophie auf andere Wissenschaften, von der Universität auf weitere Kreise der Gebildeten über, und erstreckte schließlich ihren Einfluß bis in die Organe der Regierung.

In den 13 Jahren seiner Berliner Lehrtätigkeit kehren die alten Vorlesungsthemen der Heidelberger Zeit wieder, am häufigsten die „Logik und Metaphysik", aber auch die Anthropologie, die Ästhetik, die Rechtsphilosophie (meist als „Natur- und Staatsrecht" bezeichnet) und das Geschichtskolleg. Die Enzyklopädie tritt dagegen zurück. Neu hinzu kommt die „Philosophie der Weltgeschichte", die „Rationale Physik" oder „Philosophie der Natur", die „Religionsphilosophie" und eine kleine Vorlesung „Über die Beweise vom Dasein Gottes". Von diesen Gegenständen hat er nur noch die „Philosophie des Rechts" in Buchform herausgegeben (1826); sie enthält kompendiarisch auch seine Ethik. Aber der innere Ausbau des Systems liegt in den großen Vorlesungszyklen vor. Neben der Rechtsphilosophie war es vor allem die Religions- und Geschichtsphilosophie, die seine große Wirkung hervorrief.

Der Erfolg machte Hegel nicht blind. Er konnte es zwar nicht hindern, daß in seinem mit den Jahren breit angeschwollenen Schülerkreise sich eine Art Dogmatismus an seine Thesen heftete, — in einer Zeit, die seiner Philosophie nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen hatte, ist nichts natürlicher als das; und die strenge Geschlossenheit des Systems, das Zwingende der dialektischen Methode, sowie die spekulative Höhe der Grundgedanken, denen in der Tat von Teilgesichtspunkten nicht leicht zu begegnen war, leistete dem Vorschub. Er selbst aber hat diesen Hegel-Dogmatismus keineswegs mitgemacht. Seine Fortarbeit blieb auf der ganzen Linie bis zuletzt lebendig. Seine letzte Arbeit galt den ersten Voraussetzungen des Ganzen. Es war eine Neubearbeitung des ersten Bandes der Logik. Die Lehre vom Wesen und vom Begriff konnte er nicht mehr umgestalten. Der Tod riß ihn mitten aus diesen Arbeiten heraus. Er starb ganz plötzlich im Sommer 1831 an der Cholera.

Die Hegelsche Schule in Berlin war längst zu einer geistigen Macht geworden. Von seinen Schülern und Freunden waren viele noch seine direkten Mitarbeiter, so der Theologe Marheineke, die Juristen Michelet, Gans, Henning u. a.; zu späterer Wirksamkeit kamen Karl Rosenkranz und Johann Eduard Erdmann. Auch Bruno Bauer war nachhaltig von Hegel beeinflußt. David Friedrich Strauß traf ihn nicht mehr am Leben an, als er nach Berlin kam um ihn zu hören. Die vielberufene „Spaltung" der Hegelschen Schule in eine „Hegelsche Rechte und Linke" betrifft eigentlich kaum mehr Hegels Philosophie selbst. Sie war nur möglich, weil man bereits die Grundlagen über der Aktualität der Endprobleme vernachlässigte.

Hegel hat wesentliche Teile seines Systems nie herausgegeben: die Ästhetik, Geschichts- und Religionsphilosophie, desgleichen seine Geschichte der Philosophie. Den Schülern und Freunden fiel die Aufgabe zu, sie postum auf Grund von Konzepten und Nachschriften seiner Vorlesungen zu rekonstruieren. In der Gesamtausgabe der Werke, die 1832 zu erscheinen begann, nahmen diese Vorlesungszyklen einen breiten Raum ein. Die Enzyklopädie erschien hier zweibändig; sie ist wesentlich erweitert durch Zusätze der Herausgeber auf Grund der Vorlesungen. In dieser Erweiterung ist sie als „große Enzyklopädie" bekannt. Selbstverständlich blieb die Herausgabe dem Material nach unvollständig. Sie zu vervollständigen hat in unseren Tagen Georg Lasson unternommen. Seine Neuausgabe der „Philosophie der Geschichte" (1920) zeigt ein wesentlich verändertes Aussehen; ähnliches gilt von der Religions-

philosophie. Neben den kritischen Neuausgaben verdanken wir ihm auch die erste Veröffentlichung der „Jenenser Logik" (1923)[1]).

Von den frühen Arbeiten Hegels fehlt in der alten Gesamtausgabe noch vieles. Aus der Jenenser Zeit sind aufgenommen seine Dissertation pro venia legendi „De orbitis planetarum" und einige Aufsätze aus dem kritischen Journal, darunter der über „Glauben und Wissen" und der „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (Bd. I). Die Arbeiten vor 1801 fehlen noch ganz. Unter diesen ist ein „Leben Jesu" aus der Berner Zeit und ein Systemfragment von 1800 von besonderem Interesse. Diese und eine weitere Reihe von Schriften ist von H. Nohl unter dem Titel „Hegels theologische Jugendschriften" (1907) herausgegeben worden. Anderes wartet noch der Herausgabe.

II. Abschnitt.

Die Phänomenologie des Geistes.

1. Die Anfänge.

Wilhelm Dilthey hat in seiner schönen „Jugendgeschichte Hegels" den Entwicklungsgang des langsam Reifenden erstmalig nach den Quellen dargestellt. Man erkennt aus dem vorgelegten Material, wie sehr die Probleme der Religions- und Staatsphilosophie von den ersten Anfängen her die Grundmotive bilden. Früh tritt seine außerordentliche Fähigkeit, sich in geschichtlichen Stoff zu versenken, in die Erscheinung. Aber ebenso früh ist das Interesse am Tatsächlichen mit dem am Spekulativen gepaart. Am geschichtlichen Stoff erstehen ihm die großen Kultur- und Religionsprobleme; und diese klingen allemal systematisch-philosophisch aus.

So sucht er seit der Tübinger Zeit nach dem inneren Verhältnis von Griechentum und Christentum. Ihm ist das Problem von vornherein ein eminent aktuelles, gegenwärtiges, und gleichzeitig ein spekulatives. Er sieht die geschichtliche Antithese und ringt um eine Synthese, vermag sie aber vor der Hand nicht zu finden. In seinem „Leben Jesu" steht der Begriff der Vernunftreligion bereits fest. Die Gestalt Christi ist ihm das Symbol ihres Kampfes gegen Dogma, Ritus, Kirche, Priesterschaft, ja gegen „positive" Religion überhaupt. Dieser Kampf ist ein ewiger und so ist auch das Symbol ein ewiges.

[1]) Ich zitiere durchgehend nach der alten Gesamtausgabe, die jetzt in Glockners Neudruck wieder zugänglich wird, mit bloßer Angabe des Bandes. Wo die Lassonsche Ausgabe herangezogen ist, wie vor allem bei der Geschichtsphilosophie, nenne ich den Titel des Werkes und den Herausgeber.

Während er sich mit diesen Ideen langsam einem großzügigen Pantheismus nähert, ist Hegel gleichzeitig um politisch-staatsrechtliche Dinge eifrig bemüht. Hier knüpft er konkret an gegebene Verhältnisse der deutschen Heimat, der Schweiz und der französischen Revolution an, um sich von da aus einer naturrechtlichen Staatsidee zu nähern. In der Jenenser Schrift über das Naturrecht ist dieser Prozeß schon zu einem gewissen Abschluß gelangt. Der Konvergenzpunkt dieser gedanklichen Linie mit der religionsphilosophischen liegt im Begriff der „Vernunft".

Vernunftrecht und Vernunftreligion wurzeln in einem und demselben Absoluten. Immer bewußter bildet sich der Grundgedanke heraus, daß die Aufgabe der Philosophie nichts anderes sein kann als Erkenntnis dieses Absoluten; und das bedeutet für jene positiven Problemgebiete, daß auch das Wesen von Recht, Staat und Religion erst aus dem Wesen des Absoluten heraus sich „philosophisch" — und das besagt, wie es „in Wahrheit" ist — verstehen läßt.

In den Frankfurter Fragmenten findet sich ein in diesem Sinne schon fest umrissener, wenn auch nicht weiter ausgewerteter Begriff des Absoluten. Die Fassung lehnt sich mit dem ens absolute infinitum noch bewußt an Spinoza an, geht aber in dem Hauptpunkt über ihn hinaus: das Absolute ist „Geist", nämlich „absoluter Geist". Als Argument für diese These gilt ihm, daß sich das Absolute in der Welt als Geist offenbart. Bei „Offenbarung" denkt Hegel freilich hier noch in erster Linie an die der Religion. Alle geschichtlich positiven Religionen gelten ihm als Erscheinungsformen des einen absoluten Geistes. Die adäquate Religion ist notwendig reine „Religion des Geistes". Im Geist des Christentums — wie er es versteht — glaubt er sie zu erkennen.

Hegel sieht hier im Absoluten bereits das zugleich Einheitliche und in sich Mannigfaltige. Denn es ist das sich selbst Begreifende. Seine Selbstunterscheidung ist notwendig Selbstverdoppelung, und in der Verdoppelung tritt es sich als das Andere seiner selbst entgegen. Als dieses Andere ist es die Welt, und als Welt wiederum Gegenstand der Erkenntnis. Insofern ist der Erkenntnisgegenstand weit entfernt, bloße

Vorstellung oder ein vom Erkennenden Produziertes zu sein. Der Idealismus in seiner subjektiven Form — und diese erblickte er in Kant und Fichte — ist damit abgelehnt. Aber sofern das Erkennende in der Welt wiederum dasselbe Absolute ist, welches als „sein Anderes" sein Gegenstand ist, ergibt sich als das wahre Wesen alles Erkennens die Selbsterkenntnis des Absoluten. Der absolute Geist ist in seiner Gegenstellung zum Objekt dennoch mit ihm eins.

Daß darin ein Systemprogramm liegt, ist unschwer zu erkennen. Die Philosophie muß Erkenntnis des „absoluten Geistes" sein. Sie muß ihn also in seiner Idee, in seiner Entzweiung und in seiner Rückkehr zu sich erkennen. Sie selbst muß folglich sich gliedern in die Lehre von der Idee, von der Natur und von der Sittlichkeit. So wenigstens werden die Teile hier noch benannt. Der erste ist als Logik und Metaphysik, der dritte als Ethik bezeichnet; und dieser deckt sich denn auch noch am wenigsten mit der nachmaligen Philosophie des Geistes.

Eine Arbeit Reinholds, der seit 1800 Bardilis Anhänger geworden war, gab Hegel den Anlaß zu seiner Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie". Reinhold hatte in den „Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie" Schelling die Selbständigkeit seiner damals bereits voll entwickelten Naturphilosophie abgesprochen und sie für eine bloße Konsequenz der Wissenschaftslehre erklärt. Hegel, der in jener Zeit Schelling nahe stand, erblickte darin mit Recht eine Entstellung der Sachlage. Der Titel seiner Schrift kündigt die Tendenz der Richtigstellung an. Aber indem er sich an die Aufgabe macht, führt ihn die Untersuchung so tief in die letzten Grundfragen hinein, daß der ursprüngliche Zweck darüber in den Hintergrund tritt, und der eigene Gedankenzug hervorbricht.

Er greift zunächst weit zurück. „Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden, und das spekulative Prinzip aus dem übrigen herausgehoben wurde". Fichte fand das Prinzip in der Deduktion der Kategorien, es ist die „Identität des Subjekts und Objekts". Darin liegt eine Theorie des Verstandes, die „von der Vernunft über die Taufe gehalten ist". Aber die gefundene Identität wurde von Kant „auf zwölf oder vielmehr nur neun reine Denkfähigkeiten" eingeschränkt, denn die Modalitätskategorien zählen nicht mit; und so bleibt daneben „ein ungeheures Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung", eine „absolute Aposteriorität", und das besagt ein Reich der „Nichtidentität". Der Grund ist, daß „aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige, weggenommen" ist[1]). Damit ist der Gegensatz eingeführt und kann nun nicht mehr weggeschafft werden.

Fichte macht die Identität von Subjekt und Objekt wieder rein. Das drückt die Formel „Ich=Ich" aus. Aber sobald er von hier aus deduziert, gibt er dem Absoluten „die Form einer Bedingung des reinen Bewußtseins" und dem Bewußtsein die eines Bedingten. Die Vernunft wird „zum Verstande herabpotenziert". In dieser Depotenzierung wird sie zum „Prinzip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften". Dementsprechend unterscheidet Hegel zwei Seiten in Fichtes Gedanken; die eine ist die reine „Identität der Vernunft", die andere die Gleichsetzung der Vernunft mit dem „reinen Bewußtsein" (dem Ich), was ihre Verendlichung bedeutet. Fichtes „Subjekt-Objekt" bleibt ein subjektives; und dem nun habe Schelling das „objektive Subjekt-Objekt" entgegengesetzt.

Diese vorläufigen Bestimmungen wirken abstrakt, und sie lassen sich nicht ins Konkrete ziehen. Aber man braucht sich nur der Schwierigkeiten zu erinnern, mit denen Fichtes Wissenschaftslehre beginnt, so findet man sie in aller Form bestätigt. Frei umschrieben ließe es sich so sagen: wenn alles aus dem Ich kommt (denn das Ich „setzt" ja sein Nicht-Ich), so muß auch alles den Charakter des Ich an sich behalten und zu ihm zurückkehren. Aber Fichte läßt es beim Sollen bewenden, es „soll" bloß alles Ich sein. Die Identität ist aufgehoben.

Ist Vernunft nur Bewußtsein, so ist bewußtloses Sein aus ihr nicht zu verstehen. Der Verstand findet seinen Gegenstand als ein Äußeres; die Erscheinung des Absoluten „erscheint" vom Absoluten isoliert „und als ein Selbständiges fixiert". „Zugleich aber kann die Erscheinung ihren Ursprung nicht verleugnen und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren". Indem der Verstand diesem Bedürfnis Rechnung trägt, ahmt er die Vernunft (d. h. die absolute) im absoluten Setzen nach, und dabei verendlicht er sie. Er kann sie in keiner Setzung umspannen; denn sie ist das Primäre gerade als das nicht Verstandene, Dunkle, als Einheit vor der Differenzierung. Er aber ist Produkt ihrer Entzweiung. Sofern nun die Entzweiung die in Sein und Bewußtsein, Natur und Geist ist, bleibt ihm als Produkt das Gegenprodukt gegenüber; und er kann dem Bewußtsein, das er ist, zum Trotz die Vernunft nicht erreichen, denn eben das

[1]) I. 162 f.

Bewußtsein scheidet ihn durch den Gegensatz, in dem es steht, vom Sein.

Da er nun nicht zurück kann zur Vernunft, so muß er vorwärts zu ihr. Denn den Gegensatz zu überwinden ist das „Bedürfnis der Philosophie". Aber erst im Wiedererkennen der Vernunft in ihrem Gegensatz erfüllt sich das Bedürfnis. „Das Absolute ist die Nacht, und das Licht ist jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz." „Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein — als Werden, die Entzweiung in das Absolute — als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche — als Leben zu setzen"[1]).

Das Instrument der Philosophie ist die „Reflexion". Es ist nicht leicht zu bestimmen, was dieses vieldeutige Wort hier besagt. Es ist nicht einfach Fichtes „Reflektieren auf etwas" — etwa auf den Akt, wie ständig in der Wissenschaftslehre —; es ist aber auch noch nicht die reine Rückbiegung in sich, wie beim späteren Hegel. Es ist ein Tun des Verstandes, das ein ihm Äußeres zum Gegenstande hat, und damit ist es „Setzung". Die Reflexion kann daher ihrem Gegenstande nicht gerecht werden. „Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt". Und in der Beschränkung ist es nicht mehr das Absolute[2]). Da nun die Reflexion das Absolute nicht vernichten kann, so vernichtet sie damit vielmehr „sich selbst", und zugleich „alles Sein und Beschränkte", als das sie das Absolute gesetzt hat. So wird sie zu neuer Setzung fortgetrieben, und diese wiederum unterliegt der gleichen Aufhebung. Der Prozeß aber, der so entsteht, ist ein Fortschreiten, und worauf es in ihm ankommt, ist allein dieses, ihn auf die absolute Identität hinauszuführen. Sobald der Verstand sich an einer Stufe, einem Gesetzten festklammert, bleibt er im Gegensatz und in der Endlichkeit stehen. Denn „die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruft aus dem Nichts". Der Verstand kann dies nie fassen. Er übersieht nur das Jeweilige, nicht das Ganze. „Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch Unbestimmtes begrenzt ist, so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe."

Die Vernunft aber kann hinter das Geheimnis des Verstandes kommen, seine Setzungen als Negationen erkennen, und damit ihn

[1]) I. 177. [2]) I. 178 f.

selbst aufheben. Dieses Aufheben ist das Durchbrechen des Absoluten im endlichen Verstande. „Die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthesiert, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt"[1]).

Es ist die Grundlage der Wissenschaftslehre, daß es einen absoluten Ausgangspunkt für die Reflexion gibt. Fichte formuliert ihn in einem Grundsatz; der Grundsatz hat die Form der Setzung, und damit ist er vielmehr Reflexionsprodukt. Er ist Setzung der Reflexion für die Reflexion. „Von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist". M. a. W. das Philosophieren aus einem Grundsatz ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es liegt im Wesen aller Setzung, sich als relativ zu erweisen. Die Reflexion hat nicht Anfang und Ende; jeder Anfang ist ein schon Vermitteltes, jedes Ende Vermittelung eines Weiteren. Die Hinnahme des Grundsatzes um des Systems willen ist ein „leichtes Geschäft", aber das leichte Geschäft ist im „Wahn", und der Wahn rächt sich, indem das Gesetzte als Gesetztes sich als antinomisch erweist[2]).

Es ist ein Leichtes, diesen Sachverhalt an Fichte nachzuweisen. Der zweite Grundsatz tritt ausdrücklich mit dem Anspruch auf, Bedingung des ersten zu sein, ist also ebenso unbedingt wie er. Damit ist der erste schon zur Antinomie entzweit, wenigstens in seinem Anspruch, erster zu sein. Und von hier aus muß die Reihe der Antinomien weiter gehen. Darauf beruht Fichtes Dialektik. Gegen diese nun wäre nichts einzuwenden, wenn sie radikal genug vorginge, die Absolutheit ihres Anfanges aufzuheben; denn damit würde sie nicht nur sich selbst aufheben — was in ihrem Wesen liegt —, sondern auch die Perspektive nach rückwärts über den gesetzten Anfang hinaus verlängern, ihn als relativen durchschauen und so über das Bewußtsein und dessen ewige Endlichkeit hinweg auf das Absolute durchstoßen. Denn das Absolute liegt notwendig jenseits des gesetzten Anfangs. Es genügt nicht, daß es bloß schließlich auch so herauskommt. Philosophie muß zugleich das Wissen ihrer selbst und ihres Gegenstandes sein. Das gerade ist Fichtes Forderung.

Das Positive, das sich aus dieser Einsicht ergibt, liegt zunächst in dem, was Hegel „transzendentale Anschauung" nennt. Schelling hatte es intellektuale Anschauung genannt. Hegel will mit „transzendental" besagen, daß es sich um Schauen des Identischen handelt, in dem Subjekt und Objekt „aufgehoben sind". „Das Grundprinzip ist also völlig

[1]) I. 180. [2]) I. 189.

transzendental, und von seinem Standpunkt aus gibt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven“[1]). Und wenn hiermit immer noch Absolutes und Erscheinung entgegengesetzt bleiben, so muß auch dieser Gegensatz „transzendental“, als Identität, geschaut werden; nicht, wie die dogmatischen Systeme es tun, das Absolute als „Ursache“ der Erscheinung, sondern als das in ihr Erscheinende selbst. Insofern ist in dieser Anschauung das Gesetzte aufgehoben und das Absolute vor aller Reflexion erfaßt.

Das andere aber, was sich ergibt, betrifft die inhaltliche Disposition aller Erscheinungsformen, und damit zugleich der philosophischen Disziplinen, welche sie zu entwickeln haben: der Wissenschaft vom Objektiven und vom Subjektiven, von der Natur und vom Bewußtsein (Geist). Sie stehen nicht mehr wie heterogene Gegensätze gegeneinander, auch nicht in Parallelität, wie extensio und cogitatio bei Spinoza; ihr Zusammenhang darf nicht im gemeinsamen Ursprung allein liegen, er muß ihnen auch innerlich anhaften und inhaltlich an ihnen sichtbar sein. Das aber kommt nur zustande, wenn man sie wirklich als das faßt, was sie als in der einen Welt koexistierend ohnehin sind, als Glieder eines Ganzen, Abschnitte eines einzigen durchgehenden Stufenzusammenhanges, in welchem der Punkt des Überganges aus der Natur in den Geist mit enthalten ist.

Hier ist die Spinozische durch Leibnizische Anordnung abgelöst. Die Nebeneinanderschaltung, die ewiges Gegenüber bleibt, ist durch Hintereinanderschaltung ersetzt, in welcher der Prozeß einheitlich ist. „Weil das Absolute in beiden dasselbe ist, und die Wissenschaften nicht bloß die Entgegengesetzten als Formen, sondern insofern das Subjekt-Objekt sich in ihnen setzt, darstellen, so sind die Wissenschaften selbst nicht ideeller, sondern reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in einer Kontinuität, als eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden.“ Nach dem Identitätssystem bleibt hierbei das Absolute der indifferente Mittelpunkt, entwickelt sich aber gleichwohl erst in dem Ganzen; „und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwicklung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität“[2]).

Worauf es Hegel innerhalb der Identitätsphilosophie ankommt, ist offenkundig die homogene Einheit in der Gegensätzlichkeit von Natur und Bewußtsein, sofern sie nicht bloß postulierte Einheit eines Prinzips ist,

[1]) I. 201. [2]) I. 268.

sondern Einheit „einer Kontinuität“ der Formen selbst: die Mannigfaltigkeit der Welt ist nicht dualistisch aufgeteilt, die Intelligenz setzt schon weit unterhalb des Bewußtseins ein, und die Stufen des Bewußtseins ihrerseits sind ebensowenig absolute Vernunft wie die der Natur. Der Grenzpunkt beider Reiche gegeneinander wird damit als ein realer mit in die Reihe aufgenommen; er ist ebensosehr das Verbindende als das Trennende zwischen ihnen. Das Erwachen oder Bewußtwerden des Geistes ist Ende der Natur und Anfang des Bewußtseins, höchste Spitze und erster Keim, Konvergenzpunkt und Expansionsbasis zugleich. „Das Mittlere, der Punkt des Überganges von der sich als Natur konstruierenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts in der Natur, — der, wie Schelling sagt, einschlagende Blitz des Ideellen in das Reelle und sein Sich-selbst-Konstituieren als Punkt“[1]).

Und sofern es die Vernunft selbst ist, der absolute Geist, der „alle“ Stufen beider Reiche durchläuft, so ist im eminenten Sinne der Übergangspunkt die zentrale, alles verbindende Erscheinungsform des Absoluten. Den beiden Wissenschaften, deren Gegenstände sich in ihm berühren, ist dieser Punkt ein zugleich immanenter und jenseitiger. In ihm gehen beide in „transzendentale Anschauung“ über, und das will in diesem Falle besagen: „in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang“.

Es ist geschichtlich nicht uninteressant, daß die Hegelsche Erstlingsschrift in ihren Ausklängen auf denjenigen Denker Bezug nimmt, der von allen Zeitgenossen der späteren Tendenz Hegels am nächsten steht, auf Bardili. Reinhold, der sich als Interpret Bardilis aufwarf, hatte von einem „Urwahren“ jenseits der Erkenntnis gesprochen, im Gegensatz zum „ersten begreiflich Wahren“. Hegel erblickt darin eine Entstellung der Sachlage, weil ein Wahres außerhalb der Erkenntnis „ein Unding“ ist; zugleich aber auch, weil darin der Sinn des Absoluten verkannt ist, dessen Wesen Vernunft ist. Reinhold aber glaubte sich auf Bardilis „Grundriß der ersten Logik“ stützen zu können, denn dort ist von einer „Materiatur“ die Rede, welche vom Denken erst „zernichtet“ werden müsse. Hegel nun nimmt Bardili gegen seinen eigenen Schüler und Interpreten in Schutz mit dem Hinweis, daß nach eben jenem „Grundriß“ neben der Materiatur „noch etwas, das sich durchs Denken nicht zernichten läßt“, vorhanden ist, „eine vom Denken unabhängige Form, welcher, weil sich

[1]) Ebenda.

nach dem Gesetze der Natur die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens zu fügen hat“ [1]).

Mit dem Hinweis auf das „Gesetz der Natur“ spielt Hegel auf den zentralen Punkt des Bardilischen Grundrisses an, nach welchem das „Denken als Denken“ nicht nur Formgesetzlichkeit des menschlichen Denkens, sondern zugleich der Natur ist, und die reine Logik zugleich Logik alles Seienden ist. Er trifft hiermit den Punkt, in welchem Bardili der Identitätsphilosophie nahe kommt, zugleich aber auch schon über sie hinaus ist: nämlich die Ausdehnung des Logischen selbst auf den Urgrund aller Dinge, wodurch ja tatsächlich die Logik zur Wissenschaft vom Absoluten gemacht ist. Reinhold hat die Reflexionsform der Philosophie für das Wesen des Systems genommen. So hat er „in Bardilis Logik ein anderes System als in seiner Theorie sehen können“.

Die Sache selbst aber nimmt Hegel durchaus positiv, nämlich als „die Begründungstendenz, welche darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen“. Es ist seine eigene nachmalige Grundtendenz. Worauf er dringt, ist auch durchaus nur dieses, ihr die richtige Stellung im Ganzen zu geben, d. h. ihre Fundamentalstellung gegen die beiden anderen Wissenschaften, die von der Natur und die vom Geiste. Sie „muß als eine sich fixierende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre notwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen“ [2]).

In diesem Zusammenhang wird denn auch der Punkt sichtbar, in welchem sich eine Differenz im eigenen Denken Hegels gegen Schellings Identitätsphilosophie ergibt. Schelling hatte von „quantitativen“ Abstufungen des Subjektiven und Objektiven gesprochen. Für solche aber ist „im“ Absoluten kein Spielraum, sofern es als „absolute Indifferenz“ definiert ist. Sie fallen aus dem Absoluten heraus und heben es damit auf. Denn im Wesen des Absoluten als eines solchen liegt es, kein Relatives neben sich zu haben. Wie aber sind die Abstufungen dann zu fassen?

Es bleibt offenbar nur eine Möglichkeit: man muß die Mannigfaltigkeit des Relativen — und zwar sowohl die des Natürlichen als die des Geistigen — in das Absolute selbst hineinnehmen. Und da wiederum ist es mit der Behauptung des Darinseins nicht getan. Es käme vielmehr darauf an zu zeigen, *wie* das Relative im Absoluten ist, und wie

[1]) I. 290; vgl. hierzu auch Bd. I dieses Werkes S. 25 ff. [2]) I. 294 f.

es, in ihm verbleibend, dennoch aus ihm hervorgehen kann. Das aber bedeutet nichts geringeres als die Anforderung einer in das Absolute selbst eindringenden Theorie.

Eine solche wäre aussichtslos, wenn wir es im Absoluten mit etwas Jenseitigem, Denkfremdem zu tun hätten. Haben wir es aber in ihm mit der Vernunft zu tun — d. h. grundsätzlich mit ebendemselben, was auch in uns denkt und begreift, — so ändert sich die Sachlage, und unser Denken kann in seiner eigenen Logik die Logik des Absoluten entwickeln. Diese Konsequenz bleibt hier noch latent. Aber es drängt alles auf sie hin; und die Bezugnahme auf Bardilis „Erste Logik“ läßt vermuten, daß innerlich die Entscheidung schon gefallen ist.

Die kleine Schrift im „Kritischen Journal“ über „das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ gibt zu dem letzteren Gedanken eine willkommene Ergänzung. Hier wird ein Punkt ins Licht gerückt, über den nach Hegels Urteil die Philosophie immer noch nicht hinaus könne, nämlich „die unbedingte Forderung, das Absolute außer sich zu haben“. Das Christentum habe zwar die Tendenz mitgebracht, das Absolute „in die innerste Subjektivität“ aufzunehmen, habe aber damit gerade das Gegenteil bewirkt: „das gänzliche Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprinzips erstarrte Welt“ [1]). Ist aber das Absolute außer dem Ich gesetzt, so ist auch das Ich außer dem Absoluten gesetzt. Und damit ist in Wahrheit das Absolute schon relativiert. Ins Absolute erhoben ist nichts als die Entzweiung. Was aber gefordert ist, ist gerade „was alle Entzweiung aufhebt, denn nur dieses ist wahrhaft Eins und unmittelbar Dasselbe“.

Worauf es also ankäme, wäre umgekehrt, dieses Eine in seiner Identität — sowohl mit dem Ich als mit dem Nichtich — zu begreifen. Ein solches Begreifen wäre unmittelbar „ein wahres Universum des Wissens“, und das zu sein ist das Anliegen der Philosophie. „Nur was aus der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig; fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist“ [2]).

Hegels Gedanken kreisen in diesen Jahren unablässig um den einen Punkt: die Fassung des Absoluten. Die Fassung kann aber nur gelingen,

[1]) I. 302. [2]) I. 309.

wenn sie zum inneren Durchdringen wird. Das Absolute ist nicht faßbar in Verhältnissen — sei es zum Bewußtsein oder zur Natur —, denn jedes Verhältnis ist Relation und macht das Umspannte relativ. Also kann es nur in sich selbst faßbar sein. Wie aber kann das in Relationen gebundene reflektierende Denken es in sich selbst fassen?

Hier bietet sich die Philosophie des „Glaubens" an, der Schwierigkeit Herr zu werden. Kant, Jacobi und Fichte haben, jeder in seiner Weise, einen solchen Weg beschritten: wo es kein Wissen mehr gibt, da setzt der Glaube ein. Es ist tief charakteristisch, wie Hegel sich zu diesem Auswege stellt. Er hat dieser Frage den umfangreichsten der Jenenser Aufsätze gewidmet: „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie". Diese ausführliche Schrift — sie ist nicht kürzer als die von der „Differenz", aber weit lesbarer und wohlgeeignet zur Einführung in Hegels Denken — ist ganz das Gegenteil von dem, was man erwarten sollte: eine schroffe Ablehnung der Glaubensphilosophie auf der ganzen Linie. Sie sieht im Rückzug auf das Gefühl einen Verrat der Vernunft, eine Verleugnung ihrer Absolutheit und Identität, ja ein Stück billiger Skepsis, sowie den Rückfall in jene selbe Populärphilosophie des gesunden Menschenverstandes, von welcher das Heilmittel des Glaubens ein überhebliches Wissen befreien sollte.

Bei weitem am besten kommt in dieser Kritik noch Kant weg. Der Glaube ist hier wenigstens reiner Vernunftglaube. Er hat also das Wesentliche des spekulativen Bewußtseins noch an sich. Die Postulate Kants sind an „Ideen der reinen Vernunft" geknüpft; und dieses Angeknüpftsein soll gar nichts anderes bedeuten als eine besondere Form der Gewißheit. Für die Form dieser Gewißheit aber ist das Restriktionsgesetz bestimmend, welches die Deduktion der Verstandesbegriffe herausgearbeitet hat: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit können als „Dinge an sich" nicht „erkannt werden", wohl aber kann man ihres Vorhandenseins gewiß sein. Diese Gewißheit ist der Glaube.

Der Identitätsphilosoph muß das ablehnen: Kant bleibt, wiewohl ihn seine „Deduktion" zur Höhe der Identität hinaufgeführt hat, im allseitigen Dualismus stehen. Subjekt und Objekt bleiben getrennt, Ding an sich und Erscheinung fallen auseinander, apriorische und aposteriorische Erkenntnis bleiben selbständig gegeneinander und restringieren einander nur. Für die großen metaphysischen Hauptgegenstände, Gott, Seele, Welt bleibt dann in der Tat nur der Glaube übrig. Aber die Gewißheit darin — mag sie auch auf die „praktische Vernunft" abgewälzt sein — bleibt ein Fremdkörper in dieser Theorie der Erfahrung. Zwischen theoretischer und praktischer Vernunft klafft derselbe Dualismus, wie der von Wissen und Glauben, — als ob nicht auch für Kant die Vernunft im Grunde eine identische wäre, und als ob nicht aus dem Primat der praktischen Vernunft die Erhebung des Glaubens in das Wissen folgte.

Stellt man sich mit Hegel auf den Standpunkt der sich selbst wissenden und begreifenden absoluten Vernunft — die ja das, was sie denkt, auch selber ist, nämlich Weltgrund, ewiger Geist, Gott, Freiheit und absolutes Leben —, so liegt in der Kantischen Philosophie freilich ein barer Widersinn. Es ist, als wollte die reine Vernunft, indem sie ihrer selbst inne wird, sich gleichwohl selbst nicht wahr haben. Und diesen Widersinn nun treibt Jacobi auf die Spitze, indem er alles Wissen überhaupt auf Glauben zurückführt: nicht nur die „göttlichen Dinge" und das Ewige, sondern auch die weltlichen Dinge und das Zeitliche. Der Unterschied von Ding und „Ding an sich" ist wieder preisgegeben, die Sinneserkenntnis ist zur Glaubenssache gemacht. Das Prinzip Jacobis ist überhaupt, alles dem Glauben in die Schuhe zu schieben, was nicht „bewiesen" werden kann; und da alles Beweisen schon auf ersten hingenommenen Gegebenheiten beruht, so rekurriert eben jede Gewißheit irgendwie auf ein Geglaubtes.

Jacobi hatte Kants Kritik als den Versuch bezeichnet, „die Vernunft zu Verstande zu bringen"; sofern Hegel in Kant den Reflexionsphilosophen sieht, der in der hartnäckigen Endlichkeit des Verstandes hängen bleibt, ist diese Bezeichnung in seinen Augen nicht unzutreffend. Worauf es aber ankäme, das wäre die Vernunft nun auch zur Vernunft, d. h. zu sich selbst zu bringen. Statt dessen bringt Jacobi die Vernunft auch noch um den Verstand.

Die Fichtesche Form der Glaubensphilosophie steht der Kantischen wieder näher und knüpft an den Primat des Praktischen an. Einem System der Natur steht hier ein System der Freiheit entgegen. Im ersteren ist der Mensch gebunden, empfindet die Bindung als Unseligkeit, sehnt sich aus ihr heraus. Was ihn erlöst ist das Freiheitsbedürfnis, die Empörung gegen Natur und Gesetz, ein Widerstreben der „Wünsche" gegen den vernünftigen Gedanken. Aber es ist auch ein Widerstreben gegen die eigene Einbettung in das Universum und gegen das Einssein mit ihm, eine Überhebung des Ich gegen die Ordnung der Welt, ein Entgegenstemmen — dadurch, daß es dem Sein ein Sollen entgegen-

setzt; ein „ungeheurer Hochmut" also des endlichen Wesens in seiner Verblendung gegen das unendliche Wesen und seine Gesetze; ein „Wahnsinn des Dünkels", der sich selber straft, dadurch daß das Sollen, auf das er sich stützt, sich nicht erfüllt, ewig unvollendet bleibt, wie seine Sehnsucht; eine neue große Unseligkeit also, die darin wurzelt, daß der „Glaube" durch den Lauf der Welt nicht bewahrheitet wird. Und das ganze „unbeschreibliche Elend" ist willkürlich beschworen, denn es sind Gesetze derselben Vernunft, „denen der Ich sich schämt sich zu unterwerfen", — derselben Vernunft nämlich, die sich in ihm empört, nicht ahnend, daß sie sich gegen sich selbst empört. Das ist „eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Prinzip die absolute Nichtidentität ist" [1]).

Der Dualismus hat hier seine äußerste Grenze erreicht. Ja, er hebt sich eigentlich schon an der eigenen Unseligkeit auf, so daß er dem Kritiker die Arbeit erspart, indem er seine eigene Widerlegung ist. Die allgemeine Entwertung der Welt, die doch ebensogut Erscheinung der Vernunft ist wie „der Ich", erscheint Hegel als tiefe Versündigung, als Undank und Entwürdigung des Menschen. Was Fichte die „Bestimmung des Menschen" nennt, erweist sich als grundsätzliche und geradezu planmäßig durchgeführte Verfehlung seiner Bestimmung.

Mit dem Dualismus zugleich aber ist die Glaubensphilosophie gerichtet. Sie erweist ihr Unvermögen, indem sie das Geglaubte seines eigentlichen Sinnes enthebt, Gewißheit zu sein. Was das höhere sein sollte, erweist sich als das seiner Bestimmung Unfähige. Es bestehen schließlich nur zwei Möglichkeiten: entweder es liegt der Welt Vernunft, Ordnung, Bestimmung, Sinn zugrunde, oder nicht. Liegt ihr keine Vernunft zugrunde, so ist alle Sehnsucht verloren, aller Glaube eitel. Liegt sie aber der Welt zugrunde, so liegt sie auch dem eigenen Ich zugrunde und kann von ihm erfaßt, „gewußt" werden. Ja, sie kann auch im Nicht-Ich vom Ich gewußt werden. Und dann ist nicht nur die Auflehnung überflüssig, sondern auch der Glaube, — insofern wenigstens er sich etwas gegen das vernünftige Wissen herausnimmt. Nimmt man ihn aber in das Wissen hinein, wie im spekulativen Denken geschieht, so fällt der Gegensatz zum Wissen hin, und die Identität der sich selbst begreifenden Vernunft stellt sich, im Universum wie im Menschen, wieder her.

Diese Kritik Fichtescher Populärphilosophie — denn kaum anders

[1]) I. 141 f.

kann man Fichtes Glaubenslehre bezeichnen — trägt selbst populären Charakter; sie paßt sich ihr an, um sie mit ihren eigenen Mitteln ad absurdum zu führen. In einem Punkt aber greift Hegel weit höher hinauf, in die Sphären spekulativen Denkens. Dieser Punkt betrifft Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises. Der Beweis tut dar, daß die Existenz Gottes aus seinem Wesen (essentia) folge. Kant bestreitet es mit der Begründung, daß Existenz kein Prädikat sei. Die Idee Gottes ist gegeben, und die Wirklichkeit, die als solche niemals in der Idee liegen kann, wird hinzugefügt. Das soll der Fehler des Arguments sein. Denn es gibt für eine Folge aus der Idee aus, was ein Hinzugefügtes ist.

Was aber tut Kant selbst in seiner Lehre von der Gottesidee? Er läßt den „praktischen" Glauben an die Existenz Gottes gelten. Dem Glauben nun ist dann tatsächlich nichts als die Idee gegeben; gleichwohl hat er gerade praktisch nur Sinn, wenn er Gott als wirklich nimmt. Er vollzieht also genau das, was das ontologische Argument besagt: daß Identität ist zwischen der Idee Gottes und der Realität Gottes, daß es also mit der Gottesidee, weil sie nicht eine beliebige, sondern Idee des Absoluten ist, anders bestellt ist als mit sonstigen Ideen, und daß folglich die Argumentation aus der Gleichgültigkeit der Essenz gegen die Existenz auf sie nicht zutrifft.

Eben diese Argumentation ist diejenige Kants gegen den ontologischen Beweis. „Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische erkennt" [1]). Freilich verkennt Hegel nicht, daß Kant der Idee eine andere Exposition gibt. Sie ist von Kant „in die humane Form umgegossen, daß Moralität und Glückseligkeit harmonieren". Aber das gilt ihm als eine „schlechte" Humanisierung; sie ist ein typisches Produkt der Reflexionsphilosophie, die sich zum eigentlichen Gehalt der Idee nicht erheben kann. „Nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen tätig ist,

[1]) I. 48.

und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen".

Das hindert Hegel nicht, in der verendlichten und entstellten Idee immer noch ihren ursprünglichen spekulativen Sinn zu erkennen. Und wenn man in der Glückseligkeit die Vollkommenheit und Absolutheit, in der Moralität aber das Sich-Innewerden der absoluten Vernunft erblickt, so ist es nicht schwer, auch in der Kantischen Fassung der Gottesidee die Identität von Idee und Realität, von Gefordertem und Erfülltem, oder — wie die spätere Formulierung Hegels lautet — Vernünftigem und Wirklichem, wiederzuerkennen. „Käme sie zum Schauen und zum Wissen, daß Vernunft und Natur absolut harmonieren, und in sich selig sind, so müßte sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmoniert, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu tun, daß beides Etwas, und etwas Hohes, und absolut seien" [1]).

Für das alte ontologische Argument hat Hegel zeitlebens eine tiefe Verehrung gehabt. Er hat es in der Logik noch auf anderer Basis zu rehabilitieren gesucht. An dieser Stelle aber ist zweierlei von Interesse; einmal, daß er Kant selbst mit seiner Lehre von der Idee und vom Postulat aus der Idee zum Kronzeugen gegen seine eigene Kritik des ontologischen Arguments anruft; und dann, daß der Sinn des Arguments inhaltlich mit der Identitätsthese zusammenfällt, die er als Grundgesetz aller Dinge an die Spitze philosophischer Argumentation überhaupt stellt. Es ist dann eigentlich auch kein „Beweis" mehr, kein Argument, sondern eine Gewißheit, die allem Argumentieren vorausliegt. Es ist nur die begriffliche Exposition dieser Gewißheit. Wenn „die Vernunft zugleich absolute Realität hat", so muß sie sich, wo sie ihr eigenes Wesen begreift, dieser Realität auch inne werden können. Und ist sie zugleich dieselbe Vernunft, welche am Anfang der Dinge als „das Absolute" dasteht, so ist diese ihre „Idee" in der Tat diejenige, welche „alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische" erkennt.

Es bleibt im Zusammenhang des zuletzt gesagten noch ein Punkt übrig, der einer Klärung bedarf. In der Kritik der Kantischen Philosophie fällt die ablehnende Haltung gegen Kants Ethik auf. Warum Moralität im Kantischen Sinne durchaus „schlechte Moralität" sein muß, dafür ist weder der Mangel im Sollensbegriff noch der im Glückselig-

[1]) I. 49 f.

keitspostulat eine zureichende Erklärung. Wir haben aber aus denselben Jahren (1802/03) noch eine dritte größere Schrift Hegels im kritischen Journal, die hierüber Auskunft gibt. Es ist die Abhandlung „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften".

Diese Arbeit ist nicht eigentlich das, was man dem Titel nach erwartet. Wenigstens ist die Rechtsphilosophie hier derartig in die Ethik hineingenommen, daß diese zum Hauptthema wird. Und daraus ergibt sich denn eine Idee der „absoluten Sittlichkeit", die allerdings gegen Kants Lehre vom Sittengesetz sehr wesentlich kontrastiert. Hegel sieht nach dem Vorbilde der Alten die echte Sittlichkeit im Staat, als dem „sittlichen Organismus". Das Ganze ist „vor" den Teilen. „Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne", sagt Hegel mit Aristoteles. Aber es bedeutet bei ihm noch etwas mehr. Es gibt für Hegel überhaupt keine Sittlichkeit des Einzelnen, wenigstens nicht als eines Fürsichseienden; und deswegen ist ein moralisches Gesetz, welches den persönlichen Willen als solchen bestimmen will, ein falsches Gesetz. „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System." Und weiter: „die absolute Sittlichkeit ist so wesentlich die Sittlichkeit Aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab". „Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Mut, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit usw., sind negative Sittlichkeit ... und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu sein" [1]). Als „Tugenden" dürfen diese Eigenschaften nur gelten, sofern sie „in einer höheren Energie sich wieder individualisieren". Alsdann aber sind diese Energien nur Gestalten eines Absoluten, und nicht selbst absolut, sondern nur „das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen" [2]).

Der Inbegriff der Moralität für den Einzelnen ist, Glied eines Volkes zu sein. Darauf geht alle Erziehung und alle Gesetzgebung. Was darüber geht, ist Anmaßung, Verkennung des eigenen Wesens, und in Wahrheit also schon Verfehlung der Moralität. Der Einzelne, solange er in lebendiger Fühlung mit Volk und Gemeinwesen steht, tut aus dieser Fühlung heraus unreflektiert das Rechte. Er kennt das Leben nicht

[1]) I. 396 f. [2]) I. 399.

anders als in Form der Forderungen der Gemeinschaft. Erst wo die Gemeinschaft sich lockert, setzt die Reflexion ein. Sie ist dann ein Surrogat, ein schwacher Ersatz für die vormalige heilige Bindung.

Die Kantische Ethik gilt Hegel als typische Philosophie solcher Reflexion. Sie formuliert die sittliche Forderung, erhebt sie damit ins Licht der Reflexion und spiegelt dem Individuum eine Freiheit vor, die schon der Zerfall des ursprünglichen Bandes ist. Vom Standpunkt der „absoluten Sittlichkeit" aus ist sie eine unsittliche Moralität. Und das zeigt sich an dem Formalcharakter des kategorischen Imperativs, der grundsätzlich nicht sagt, was eigentlich geschehen soll, sondern es in das Belieben (die Maxime) des Einzelnen stellt, darüber hinaus aber nur ein allgemeines Kriterium dessen gibt, was nicht geschehen soll.

2. Aufgabe und Anlage der Phänomenologie.

Zwischen den besprochenen Schriften und der Phänomenologie liegt die Niederschrift der „Jenenser Logik", die eine erste Ausführung der Grundlage ist. Nimmt man sie zu jenen hinzu, so ergibt sich ein Gesamtbild, das der Spannweite des späteren Systems bereits annähernd entspricht. Nur ist alles noch im Fluß, vieles noch keimhaft. Im Gegensatz dazu ist die „Phänomenologie des Geistes" die erste gedankliche Durchführung.

Das neue Werk ist ein System und will als System genommen sein. Und gleichzeitig ist es auch wiederum nur Teil eines Systems. Insofern steht es der Wissenschaftslehre wieder näher. Es beginnt wie sie mit dem Bewußtsein, verfolgt es wie sie durch seine Stufen aufwärts. Was diesseits des Bewußtseins liegt, der unbewußte Geist oder die Natur, bleibt außerhalb. Man kann sich darüber wundern, weil der Plan, noch über Schellings Naturphilosophie hinauszugehen, ins Absolute selbst zurück- und hineinzudringen, ja längst gereift ist. Aber das große Kontinuum der Stufen ist als Ganzes noch nicht spruchreif. Die Logik als Wissenschaft, die es erst aufrollen soll, ist noch in den Anfängen. Ja, gerade für sie ist eine Vorbereitung gefordert. Denn sie steht wohl dem Thema nach im Anfang des konzipierten Systems, ist aber in der Einstellung des philosophierenden Bewußtseins zugleich höchste und letzte Stufe. Das Absolute, ihr Gegenstand, gelangt erst auf der letzten Stufe des sich selbst durchdringenden Geistes zum Bewußtsein seiner selbst. Dieses Bewußtsein hat also die niederen Bewußtseinsstufen bereits hinter sich.

Die „Phänomenologie" nun ist nichts anderes als das Unternehmen, das Bewußtsein bis zu seiner höchsten Stufe hinauf zu verfolgen, — und das heißt bis zum Ansatzpunkt der Logik. Indem sie so aus der Mitte anfängt, fängt sie gleichwohl bei eben dem an, was das Bewußtsein als solches in sich als „sein Unmittelbares" (Gegebenes) vorfindet. Denn der Mensch findet, wenn er als naiver zu reflektieren anhebt, sich in der Mitte stehend vor.

Mit Fichte also teilt Hegel hier den Weg der Philosophie vom Ich aus. Aber der Weg ist trotzdem nicht der gleiche. Wie er nur eine Hinführung sein will, ein Weg zur Wissenschaft — und insofern freilich selbst eine Wissenschaft, aber nicht die endgültige, — so ist das Verfahren auch keineswegs das gleiche.

In Fichtes erster Wissenschaftslehre — und nur diese lag Hegel vor — ist das Ich andauernd und ausschließlich mit sich selbst beschäftigt: erst empfindet es sich selbst, dann schaut es Empfundenes an, stellt sein Anschauen vor, weiß sein Vorstellen usf.; es reflektiert stets nur sich selbst und seine Reflexionen, kreist reflektierend immer weiter um sich selbst und bricht durch diese seine Kreise niemals hindurch. Das ist tief charakteristisch für die subjektive Form des Idealismus. Das Ich kommt nicht zu einem wirklichen Objekt, weil es grundsätzlich in sich bleibt.

Ganz anders Hegel. Der Ausgang vom Ich bedeutet hier etwas anderes. Das Subjekt ist nicht in dem geschildert, was es tut, sondern in dem, was es von sich weiß, was ihm von sich gegeben ist. Gegeben aber ist ihm überall nur sein Objekt. Es ist ihm freilich auf verschiedenen Stufen sehr verschieden gegeben. Und indem es sich betrachtend von einer zur anderen erhebt, kommt es erst zur Anschauung seiner selbst. Aber das gerade geschieht nicht mit einem Schlage, sondern allmählich, im Stufengang fortschreitend. Die Selbsterkenntnis des Subjekts also schreitet nicht für sich, sondern an der fortschreitenden Erkenntnis des Objekts fort.

Daß es einen „objektiven" Weg gibt, das Subjekt zu erkennen, — d. h. buchstäblich einen am Objekt fortschreitenden, der nichtsdestoweniger auf das Subjekt zu führt, — ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Er konnte vielmehr erst auf Grund jener Identitätsthese entdeckt werden, die Subjekt und Objekt vereinigt. Er ist das uneingestandene Desiderat des Idealismus, schon bei Fichte. Aber weder Fichte noch Schelling vermochten ihn zu finden. Und es half Schelling nichts, daß er die Identitätsposition hatte, er wußte sie für die Durchleuchtung des Bewußtseins nicht

fruchtbar zu machen. Der neue Weg ist Hegels eigenste Entdeckung, ein Novum in der Philosophie: ein Weg des sich selbst Begreifens des Bewußtseins in seinen Wandlungen auf Grund eines Begreifens seines Gegenstandes in dessen Wandlungen. Das Geheimnis dieses Vorgehens ist ein einfaches, weit einfacher als das der Wissenschaftslehre. Einmal entdeckt, leuchtet es auch ohne weiteres ein. Es liegt in der Einsicht, daß die Erscheinungsformen des Objekts zugleich Erscheinungsformen des Subjekts sind.

Auf Grund der Identitätsthese ist das eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Aber die gleiche Einsicht läßt sich auch anders gewinnen: nämlich wenn man das Subjekt in seinen Stufen der Objektserfassung verfolgt. Das Subjekt nämlich „macht die Erfahrung", daß es im Wandel seines Objektes sich selbst wandelt. Und der Philosoph, der den Wandel verfolgt, braucht zu dieser „Erfahrung" des Subjekts nichts mehr hinzuzufügen als das Wissen um sie. Er steht, indem er das Verfolgte festhält und ins Bewußtsein hebt, bereits mitten in einer allgemeinen Theorie der Erfahrung; freilich nicht der Erfahrung im Kantischen Sinne, die sich auf Naturwissen beschränkte, sondern aller und jeder Erfahrung, die das Subjekt mit seinem Objekte macht, und eben deswegen auch mit sich selbst macht.

In diesem Sinne darf die Phänomenologie des Geistes darauf prätendieren, die allgemeine — also die nicht auf Dingerkenntnis beschränkte — Erkenntnistheorie zu sein. Aber sie ist Erfahrungslehre doch noch in einem anderen Sinne. Auch das wird am Gegensatz zu Fichte deutlich.

Fichte nämlich hatte wohl auch eine Vorstellung davon, daß das Ich seine Erfahrung mit sich selbst macht. Der wiederkehrende Ausdruck „das Ich sieht sich selbst zu" legt davon Zeugnis ab. Aber von einer Auswertung dieses Gedankens ist er weit entfernt. Das Schema des „Zusehens" wandelt sich ihm unter den Händen in Deduktion. Er folgert, leitet ab, deduziert aus dem Wesen des Ich, was es weiter und weiter tun muß, um „für sich" zu sein, was es durch sich ist, d. h. um Ich zu sein. Das Resultat, das absolute Fürsichsein des Ich, steht ihm schon zum Voraus fest. Und damit vergewaltigt er das eigene Wesen des Ich. Er bekommt es nicht so zu fassen, wie es in seinen Erscheinungsformen ist; also auch nicht wie das Ich sich selbst „erfährt".

Umgekehrt Hegel. Er deduziert überhaupt nicht; das Resultat ist nicht vorweggenommen, das Selbstbewußtsein nicht vorausgesetzt. Er

hält sich streng an das, was das Subjekt „erfährt", was ihm gegeben ist, und wie es in dieser Gegebenheit sich selbst darstellt. So leitet er in der Tat nichts ab, weder aus dem Subjekt noch aus dem Objekt. Er beschreibt einfach die Erscheinungen, wie er sie von Stufe zu Stufe vorfindet. Er gibt also eine wirkliche „Erscheinungslehre" (Phänomenologie) des Bewußtseins von unten auf. Er hält sich durchgehend an Gegebenes und Aufweisbares — wenigstens bewußt und in der Tendenz —, und wenn er dabei eine Stufenfolge mit strenger Gliederung zutage fördert, so ist diese deswegen doch nicht eine Deduktion; sie ist vielmehr selbst etwas Gefundenes, das zum Phänomen gehört und an ihm fortschreitend mit aufgedeckt wird. Daß sie zum Selbstbewußtsein hinaufführt, liegt ganz und gar in ihrer eigenen Beschaffenheit, nicht in der Art des Vorgehens. Es erweist sich im Verfolg der Untersuchung, daß es die Eigenart geistigen Seins ist, auf sich selbst hinauszuführen, auf seine Selbstdurchdringung hinzudrängen. Aber dieses Hindrängen wird an jeder Bewußtseinsstufe erst besonders aufgewiesen; objektiv wurzelt es darin, daß eine jede mit sich selbst nicht fertig wird, ihr Objekt nicht bewältigen kann und dadurch sich von innen heraus zum Hinausgehen über sich gezwungen sieht.

Dieser Gedanke ist in der Einleitung der Phänomenologie mit aller Klarheit entwickelt. Die Philosophie muß Wissenschaft sein; „aber die Wissenschaft, darin daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung, ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet". Zur Gesamterscheinung gehört ja auch „unwahres Wissen". Und dieses ist Schein. „Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Schein befreien; und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet." Hierbei helfen ihr keine Versicherungen, auch keine „Ahnung eines Besseren", sondern einzig ein radikales Vorgehen, welches lehrt, in der Erscheinung selbst Schein und Sein zu unterscheiden[1]). Und das wiederum kann sie nur erreichen, wenn sie die Erscheinungsformen als solche kennen und verstehen lernt. „Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden", des Wissens also mit seinen Fehlern und Irrtümern, aber auch mit seinen Machtmitteln, des Irrtums Herr zu werden.

Erscheinendes Wissen ist also durchaus noch nicht echtes Wissen. Es ist zwar das Gegebene und Wohlbekannte, aber „das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt"[2]). Es ist zwar „die gewöhnlichste Selbsttäuschung, wie Täuschung Anderer", es dafür gelten zu lassen.

[1]) II. 62 f. [2]) II. 25.

In Wahrheit aber beginnt gerade erst hier die wesentliche Unterscheidung. Und diese darf nicht von außen hineingetragen werden; sie muß vielmehr dem Bewußtsein am Wandel seines Objekts ebenso abgelauscht werden, wie das erscheinende Wissen selbst. Denn jede Richtigstellung eines unwahren Wissens ergibt schon eine neue Erscheinungsform des Wissens genau so sehr, als sie das Innewerden einer neuen Seite des Objekts bedeutet.

Eine Wissenschaft also vom erscheinenden Wissen muß, gegen das eigentliche Ziel der Wissenschaft gesehen, als etwas Vorläufiges gelten, an dessen Resultat erst die „in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft" einsetzen wird. „Sie kann von diesem Standpunkt aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch die Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist"[1]).

Daß es einen solchen Weg des natürlichen Bewußtseins gibt, daran kann man nicht zweifeln. Das reine Wissen ist überall, wo es auftritt, ein Spätprodukt — im Individuum wie in der Menschheitsgeschichte —, und immer hat es dann die niederen Stufen schon durchlaufen. Aber es ist ein anderes, sie durchlaufen haben, ein anderes, um sie zu wissen und das Durchlaufen selbst zu erkennen. Darum ist jene „Reihe der Gestaltungen" erst zum Gegenstande einer besonderen Wissenschaft zu machen. Diese Wissenschaft ist die Phänomenologie des Geistes.

Es ist mit dem „Erfahren" dieser Gestaltungen nicht anders als mit jedem alltäglichen Erfahren auch: die Erfahrung will auch verstanden sein, das Verstehen aber ist Sache der Wissenschaft. Daß sie für die „Seele" von vornherein „Erfahrung ihrer selbst" ist, ändert hieran nichts. Auch innere Erfahrung will erst Stück für Stück durch Wissenschaft ins Bewußtsein gehoben sein. Die Wissenschaft vom erscheinenden Wissen muß also wohl oder übel dieselbe Reihe ihrer Gestaltungen mit durchlaufen — als ein zweites, von Schritt zu Schritt mitlaufendes Bewußtsein, als das zu den Gestalten des Wissens überall hinzutretende Wissen des Wissens, oder als die der Selbsterfahrung auf dem Fuß folgende Erfahrungswissenschaft.

Indem man in die Diskussion dieses Verhältnisses eintritt, kann

[1]) II. 63.

man nicht umhin, auch die Form des Verfahrens, die Dialektik, mit in die Betrachtung hineinzuziehen. Damit aber scheint sich das Bild wieder zu ändern. Dialektik, so meint man, ist doch jedenfalls nicht „Erfahrung". Man sieht sich unwillkürlich an Fichtes Dialektik erinnert, die Deduktion war, und damit scheint das Gewaltsame, das allem deduktiven Vorgehen eignet, wieder in den Stufengang des Bewußtseins hineinzukommen, um sich der Reihe seiner Gestaltungen mitzuteilen.

Ganz das Umgekehrte lehrt Hegel: die Dialektik gerade ist die Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selbst macht. Sie ist nicht hineingetragen, ist auch weit entfernt, nur eine Methode des philosophischen Betrachtens zu sein; sondern sie wird in der Reihe der Gestaltungen selbst als die Bewegung, die das Bewußtsein durch sie hin macht, vorgefunden. Und indem die philosophische Betrachtung dieser Bewegung folgt, gelangt sie erst dazu, sie mitzumachen, — und nicht nur mitlaufend mitzumachen, sondern auch ins Bewußtsein zu heben. „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird"[1]).

Auf den ersten Blick mutet das paradox an, zumal solange man an den zahlreichen Vorurteilen festhängt, die sich im Laufe der Zeit an den Begriff der Dialektik gehängt haben. Man substituiert unbesehen ein Methodenschema, das weit entfernt ist, das Verfahren Hegels zu sein, und wundert sich dann, daß Hegels Behauptung nicht zutrifft. Hegel dagegen bezog die Identität von Dialektik und Erfahrung überhaupt nicht auf eine Methode philosophischen Vorgehens, sondern auf ein Durchlaufen oder „Durchwandern" von Gestaltungen, welches dem „Gegenstande" des philosophischen Denkens eigentümlich ist, dem also dieses nur „folgen" kann. Da nun in der Phänomenologie das Bewußtsein Gegenstand des philosophischen Denkens ist, so handelt es sich hier in der Tat um eine „Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst ausübt". Und sofern das Bewußtsein selbst wiederum Wissen eines Gegenstandes ist, so übt es diese Bewegung notwendigerweise als eine doppelte aus: „sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande".

Eine „Erfahrung" nämlich ist diese Bewegung gerade insofern, als das Bewußtsein in ihr zu neuem Wissen gelangt, d. h. „insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt". Daß es ein inneres Gesetz

[1]) II. 70.

des Fortschreitens zu neuer Erkenntnis im Gange des Bewußtseins selbst gibt, und daß es diesem Gesetze folgt, indem es, dem Gegenstande zugewandt, sich selbst verändert, das eben ist die Erfahrung, die es an sich selber macht. Phänomenologie des Geistes ist das Wissen um diese Erfahrung. Wie also sollte sie, dem Gange des Bewußtseins folgend, dieses innere Gesetz nicht mit befolgen! Indem sie es aber befolgt, nimmt sie selbst seine Form an. So geschieht es, daß die Dialektik des Bewußtseins an ihr als Dialektik des philosophischen Wissens sichtbar wird. Und das nun erregt den Schein, als wäre sie vom Philosophen hineingetragen und dem Stufengange des Bewußtseins aufgezwungen.

Auf das Wesen der Dialektik einzugehen ist hier noch nicht der Ort, erst in seiner Logik hat Hegel sie voll entfaltet[1]). Um so wichtiger ist es, bereits an der Phänomenologie zu sehen, wie wenig sie ein Methodenproblem ist, wie sehr ihr Wesen immer und überall in der Sache liegt und sich erst von ihr auf die Methode überträgt. Daß Hegel der Meister dieser Methode wurde, verdankt er nicht seinem Methodenbewußtsein, sondern seiner einzigartigen Hingegebenheit an die Sache, gleichsam seinem Verschwinden in ihr. Die Form dieser Hingebung ist die Dialektik. Und auch in diesem Sinne ist sie reine Erfahrung, nämlich die Erfahrung, welche der Philosoph an seinem Gegenstande, und dadurch zugleich am philosophischen Erkennen, macht.

Es widerspricht dem keineswegs, wenn der dialektische Prozeß anderweitig als ein konstruktiver, hervorbringender beschrieben wird, etwa als „das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe" — wie die „Philosophie" in der Vorrede geschildert wird. „Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus"[2]). Man stößt sich an solche Worte, indem man sie aus dem Zusammenhange herausnimmt, glaubt in ihnen den Beweis zu haben, daß der Charakter der „Erfahrung" in Hegels Dialektik nicht ernst zu nehmen sei. Man übersieht wiederum die Hauptsache: wenn der Prozeß des Bewußtseins etwas Erfahrbares ist, d. h. etwas, was das Bewußtsein an sich selber erfährt, so muß er doch erst recht ein in der Seinsweise des Bewußtseins Bestehendes sein. Und als solches kann er nur ein „in sich Lebendes" sein, ein Prozeß, der „seine Momente erzeugt", indem er sie durchläuft. Man darf nur das Erzeugen nicht als Konstruktion des philosophischen Denkens verstehen. Dann käme in der Tat ein Widersinn heraus. Es

[1]) Vgl. unten Abschnitt III, 2 und 3. [2]) II. 36.

ist vielmehr das Erzeugen als Selbstentfaltung auf dem „Weg des natürlichen Bewußtseins" — im „Durchwandern der Reihe seiner Gestaltungen". Und auch dieses wiederum nicht als Erzeugung, wie der Denkidealismus sie versteht, als Erzeugung des Gegenstandes „aus" dem Bewußtsein, sondern als die an den Erscheinungsformen des Gegenstandes fortschreitende Erfahrung des Bewußtseins.

Die Metaphysik dieses Verhältnisses aber ist eine ganz andere. Sie wurzelt im Begriff des Absoluten. Das Absolute ist es, dessen schrittweise vordringendes Sichselbstbegreifen nach Hegels Auffassung den eigentlich realen Prozeß hinter dem Prozeß der Erfahrung ausmacht. Dieser Realprozeß aber ist hier noch gar nicht vorausgesetzt. Auf ihn will die Phänomenologie des Bewußtseins erst hinausführen. Und deswegen steht sie in aller Ausdrücklichkeit ausschließlich beim sekundären Prozeß, dem nicht metaphysischen, dem erscheinenden Prozeß, der in den Gestaltungen des Wissens die Selbsterfahrung des Bewußtseins ausmacht. Mit jenem anderen, zugrunde liegenden Realprozeß hat es erst die Logik zu tun. Deswegen nimmt dort auch die Dialektik eine andere, ontologische Form an.

Einstweilen ist es noch weit bis dahin. Die „Wissenschaft vom erscheinenden Wissen" hat erst noch den Weg dahin zu bahnen. Dieser Weg allein steht hier in Frage, sofern er nicht ein willkürlicher, sondern ein Erfahrungsweg ist. Seine Eigenart hat Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie sehr ausführlich geschildert.

Er wirft hier nämlich die Frage auf, woher denn ein „Maßstab" für die „Prüfung der Realität des Erkennens" genommen werden sollte,— wobei „Erkenntnis" im Sinne des „erscheinenden Wissens" verstanden ist, und ihre „Realität" dessen Wahrheit bedeutet. Ein Maßstab nun könnte nur von dem „Ansich" des zu Erkennenden genommen sein, würde also eine absolute Erkenntnis desselben schon voraussetzen. Vorausgesetzt wäre also gerade das, worauf die Wissenschaft der Phänomenologie erst bestenfalls hinausführen kann. Tritt diese Wissenschaft nun mit dem Anspruch der zu fällenden Entscheidung zwischen wahr und unwahr auf, so maßt sie sich an, den Maßstab zu haben, resp. selbst Maßstab zu sein. Das nun ist unmöglich. Denn „hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können"[1]).

[1]) II. 67.

Hier liegt nun ein Widerspruch vor, und seine Behebung führt direkt in das Gefüge der dialektischen Erfahrung hinein. Sie ist das erste, was der Philosoph als im Wesen der Sache liegend „erfährt". Der springende Punkt ist der Unterschied des Ansichseins und des Seins für uns. In allem Wissen hat der Gegenstand sowohl ein Ansichsein als auch ein Sein für uns (für das Wissen). Wahrheit des Wissens besteht in dem Zusammenfallen des einen mit dem anderen. Untersucht man aber das Wissen auf seine Wahrheit hin, so untersucht man, was es selbst — das Wissen — an sich ist. „Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand", als Gegenstand aber ist es vielmehr nicht an sich, sondern „für uns". Es ergibt sich also: das Ansichsein des Wissens ist selbst ein „Sein für uns". Was man also für das Wesen des Wissens hielt, erweist sich als „nur unser Wissen von ihm". Nun braucht aber dieses „nur" nicht ein Minus zu bedeuten. Man kann es auch positiv verstehen: es liegt im Wesen des Wissens, Wissen seiner selbst zu sein, Wissen des Wissens und Nichtwissens. „Der Maßstab fiele in uns"; das braucht nicht die Schwäche oder Subjektivität des Maßstabes zu bedeuten, es kann auch die Stärke und Objektivität des Bewußtseins bedeuten [1]).

In dieser Alternative fällt die Entscheidung zugunsten der positiven Seite aus. „Die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen", d. h. des Bewußtseins, gibt den Ausschlag. Nicht als hätte alles und jedes Wissen gleich das Kriterium seiner Wahrheit in sich. Wohl aber hat es in seinem Verhältnis zum Gegenstande allemal den Anstoß, sich selbst zu verifizieren. Es tut das, indem es über dessen jeweilige Erscheinungsform hinausgeht. Damit nämlich geht es zugleich über seine eigene jeweilige Erscheinungsform hinaus. Hegel drückt das, ohne noch das Prozeßmoment hineinzuziehen, so aus: „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es" (nämlich die des Ansich und des Füruns des Wissens). „Es ist in ihm eines für ein anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich: das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen."

Daß also das Bewußtsein den Maßstab der Prüfung selbst hergeben

[1]) II. 68.

kann, liegt darin begründet, daß es beide Seiten des Verhältnisses umfaßt: Wissen und Seiendes, Begriff und Gegenstand, und desgleichen an beiden wiederum ihr Füreinandersein und ihr Ansichsein. Damit nun „wird eine Zutat von uns überflüssig", man braucht für den Maßstab nicht zu sorgen. Aber mehr noch, man wird auch der Prüfung selber überhoben, „so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt".

Damit bestätigt sich der Erfahrungscharakter des dialektischen Ganges viel tiefer aus seinem Wesen heraus, als sich vermuten ließ. Das erscheinende Wissen vollzieht selbst die Vergleichung, gibt den Maßstab her und wendet ihn auch an. Ja, er entsteht ihm überhaupt erst in der Anwendung. Das philosophische Wissen aber braucht um ihn nicht zu sorgen. Zugleich aber erweist der Maßstab sich als ein veränderlicher, er schreitet selbst mit dem Stufengange fort. Stimmt nämlich in der Vergleichung etwas nicht, „so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande: mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich dem Wissen an" [1]).

Fragt man, wie sich denn der Gegenstand verändern kann, so liegt in dem Unterschied des Ansich und Füruns die Antwort: das Bewußtsein „erfährt", daß dasjenige, was es für ein Ansichseiendes hielt, nicht schlechthin an sich ist, sondern „nur für uns an sich war". Das ist die jedermann wohlbekannte allgemeine Form der einsetzenden Berichtigung — das Auftauchen des „Maßstabes" für das Bewußtsein in seiner Anwendung. Was resultiert, ist die Hinlenkung des Bewußtseins auf das wahre Ansich des Gegenstandes. Damit wird dieser in der Tat als ein „anderer" sichtbar. Hegel prägt dafür den Ausdruck: der Gegenstand „hält es nicht aus". Aber dann hält auch der Maßstab es nicht aus. Er war ja gar nicht ein allgemeiner Maßstab des Wissens beliebiger Gegenstände, sondern ein sehr besonderer des bestimmten Wissens eines bestimmten Gegenstandes. „Der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes" [2]).

So entsteht dem Bewußtsein im Fortschreiten sein Maßstab, um dann selbst mit fortzuschreiten. Diese ganze „dialektische Bewegung", die

[1]) II. 69. [2]) II. 70.

das Bewußtsein in seinem Verhältnis zum Gegenstande und zu seinem Maßstabe durchläuft, in der nicht nur es selbst, sondern auch Gegenstand und Maßstab verflüssigt sind, „ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird". Das ist denn allerdings der äußerste Gegensatz zu einer konstruktiven Dialektik.

Ist Dialektik aber ein Erfahren, in dem fortlaufend Neues als Gegenstand in ein neues Bewußtsein tritt, ist da nicht der ganze Prozeß der Zufälligkeit überlassen? Und wenn das, wie kommt es, daß er sich im Ganzen doch wieder als einheitlicher Aufstieg darstellt, der unbeirrt auf ein abschließendes Endglied zustrebt?

Darauf gäbe es keine Antwort, wenn das Bewußtsein bloß das wäre, als was es sich in seiner einzelnen Gestaltung darstellt. Dem aber ist nicht so — wie schon die bloße Tatsache der Gestaltungsreihe beweist —, es gibt eine innere Notwendigkeit, welche „die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins" leitet. Aber diese ist ihm im Phänomen der Folge nicht als Phänomen mitgegeben. Das Bewußtsein sieht „die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet". Die Notwendigkeit der Entstehung selbst aber ist es, „was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht". Sie gehört wohl zum Ansich des Bewußtseins, aber sie ist nicht „für" das Bewußtsein. „Der Inhalt aber dessen, was entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen" [1]). Mit dem „Wir" ist das mitfolgende philosophische Begreifen gemeint. Und darin liegt die Möglichkeit der Philosophie, im Verfolgen jenes Entstehens auch seine Notwendigkeit zu begreifen. Denn sie ist es, wodurch „dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon eine Wissenschaft ist", eine Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins.

Von hier aus versteht man wohl, wie Hegel das „Werden der Wissenschaft" verstanden wissen will, welches die Phänomenologie darstellt. „Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist, ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtsein" [2]). Von hier aus führt ein „langer Weg" zur Wissenschaft hinauf. Aber auch die Wissenschaft, die diesen Weg verfolgt, ist zunächst dem Geiste gegenüber in einer schiefen Stellung: sie hat ihn außer sich „in der Form der Unwirklichkeit". Sie sieht sich selbst nicht in die Stufenfolge dieses Weges einbezogen. Nun aber ist sie selbst eine Gestaltungsform desselben Geistes, gehört also mit in die Reihe hinein. Sie ist nicht nur ein Wissen um die Entwicklung des Geistes, sondern auch

[1]) II. 71 f. [2]) II. 22.

selbst sich entwickelnder Geist. „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft" [1]).

Ist die Wissenschaft entwickelt, so wird es übersichtlich, daß er sowohl Gegenstand des Wissens als auch das Wissen selbst ist. Im Anfang aber klafft beides auseinander. Das Subjekt ist wohl auch hier schon die „Substanz" und das „Absolute" [2]), aber es weiß sich noch nicht als Substanz. Die „Erfahrung", die es dann in seinem Stufengange immer wieder mit seinem Gegenstande macht, ist die, daß der Gegenstand sich stets wieder als ein anderes erweist, nämlich als ein von dem, wofür das Bewußtsein ihn nahm, Verschiedenes. Die unvollkommene Erkenntnis ist ein Sich-selbst-Verkennen des Geistes. Denn wenn das Absolute Geist ist, so ist auch das allein in Wahrheit Seiende Geist, „das Geistige allein ist das Wirkliche" [3]). Sein Zusichgelangen aber, oder seine vollständige Erkenntnis seiner selbst, kann den direkten Weg nicht gehen; sie muß den Umweg über die Entzweiung oder das „Sichanderswerden" nehmen. Und in diesem erscheinen Subjekt und Objekt getrennt. Die Trennung aber, weil sie nicht das Wahre ist, bringt die Unrast des Bewußtseins mit sich. Es kann nie bei sich stehen bleiben.

Die Form dieser Unrast ist eben die wiederkehrende Erfahrung, daß sein Gegenstand nicht ist, was er ihm zu sein schien. Er kann es nicht sein, solange er ihm nicht als das erscheint, was er an sich ist: als dasselbe Subjekt, oder derselbe Geist, dem er erscheint. Er kann also in Wahrheit nicht erkannt werden, solange die Erkenntnis seiner nicht mit Selbsterkenntnis des Geistes zusammenfällt, — man kann auch sagen, solange sein Ansichsein nicht mit seinem Fürsichsein sich deckt und sich als das zugleich „an und für sich Seiende" ausweist.

Kann das Subjekt aber nicht ohne weiteres zu sich gelangen, hat es dazu die Entzweiung und die Vermittlung durch die Reihe seiner unvollkommenen Gestaltungen nötig, so fällt auch das Gewicht des Ganzen nicht in das Resultat allein, sondern in den Weg zu ihm, den Prozeß, in die Reihe eben jener Gestaltungen selbst. Der Prozeß gehört eben mit zum wahren Wesen des Geistes, er ist seine Lebendigkeit. „Das Wahre ist das Ganze" — das bedeutet auf dieses Verhältnis bezogen: das Bewußtsein ist weder Anfang des Prozesses noch Ende, sondern der Prozeß selbst. Es läßt sich nicht in einem für sich beschreibbaren Endgliede fassen, in dem dann alles beisammen wäre, sondern die „durchwanderten" Stufen gehören durchaus mit zu seinem Wesen. Das „Wahre" des Geistes ist der

[1]) II. 20. [2]) II. 14 f. [3]) II. 19.

Prozeß mitsamt seinem Resultat; oder doch das Resultat nur so, daß die „Stationen" des Prozesses in ihm erhalten bleiben.

Das gleiche gilt von der Wissenschaft der Phänomenologie, sofern sie das Wissen um dieses sein wahres Wesen ist. Auch in ihr sind die Stufen wesentlich und bleiben erhalten. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung; noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen" [1]). Darauf also kommt es an, daß im Resultat die lebendige Tendenz zu ihm erhalten bleibe. Und insofern ist denn in der Tat das Werden der Wissenschaft schon selbst die Wissenschaft. Auch sie ist, was sie ist, nur als Ganzes. Sie ist System.

Hegel hat es sich angelegen sein lassen, dieses Verhältnis immer wieder zu unterstreichen. Eindringlich betont er, die Philosophie habe es nicht mit dem „Abstrakten und Unwirklichen" zu tun — und das nackte Resultat wäre ein Abstraktes —, sondern mit dem „Wirklichen", als dem „sich selbst Setzenden und in sich Lebenden"; nicht mit dem leeren Begriff, sondern mit dem „Dasein in seinem Begriff". Dasein aber unterscheidet sich vom leeren Begriff eben dadurch, daß es seine reale Erfüllung ist. Diese wiederum ist „der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft". Und nicht das Ende macht „das Positive und seine Wahrheit aus", sondern „diese ganze Bewegung" [2]).

Nun stehen aber in der Bewegung die Stadien negativ zueinander, jedes höhere ist Aufhebung des anderen. Der Prozeß also muß ebensosehr das Negative in sich schließen wie das Positive. Ja, das Negative muß, sofern die Stadien in ihrer Aufhebung nicht vernichtet werden, sondern sich erhalten, selbst ein Positives sein. Und dieser Sinn des Negativen ergibt sich an der tatsächlichen Rolle, die es im Prozeß spielt: an der Rolle des treibenden Prinzips, des immer über sich Hinausdrängenden und Bewegenden. Sie fällt ihm insofern zu, als das Bewußtsein ja eben auf jeder Stufe die Erfahrung macht, im Gegenstande „nicht" das zu haben, was es zu haben meinte. Es muß das Erfaßte verneinen, und die Verneinung führt es zu neuem Erfassen. Das neue Erfassen wiederum ist seine eigene neue und höhere Gestaltung. Und so ist es die „Macht des Negativen", welche das Bewußtsein in lebendiger

[1]) II. 5. [2]) II. 26.

Bewegung hält, welche also recht eigentlich den innersten Kern dieser Bewegtheit ausmacht. Ist aber das Wahre gerade die Lebendigkeit des Prozesses, so erweist sich damit das Negative als das zentrale Moment im Wesen des Bewußtseins.

Von dieser „ungeheuren Macht des Negativen" gibt Hegel sehr bestimmte Rechenschaft. Sie beginnt schon bei der einfachsten Analyse. Analysiert man z. B. eine Vorstellung, so hebt man damit schon „die Form ihres Bekanntseins" auf. Es ist die „Arbeit des Verstandes", so vorzugehen. Und es ist die „wundersamste", ja die „absolute Macht", die ihm damit gegeben ist. Das Beisammensein der Elemente ist das Gegebene, und insofern das „nicht wundersame Verhältnis". Daß aber das Element, aus dem Zusammenhange gelöst, „Freiheit gewinnt", das ist die Macht des Negativen.

Hegel erläutert das am Beispiel des Todes. Der Tod ist Negation des Lebens. „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Vernichtung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und sich in ihm erhält, ist das Leben des Geistes." Der Geist also ist Leben und Macht nicht als das Positive, das seine Negation verleugnet, sondern „er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt". Die Umkehrung des Negativen in das Sein — d. h. in das Positive — ist aber nichts anderes als das Fortschreiten des Prozesses, der Wandel der Gestaltungen; und sofern das Sein des Subjekts in diesen Gestaltungen besteht, liegt in jener Umkehrung nichts geringeres als das Substantielle des Subjektes selbst — „welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt seiende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vernichtung außer sich hat, sondern diese selbst ist" [1]).

Die Vermittelung ist der Weg über die Entzweiung, der zum Sichselbst Begreifen zurück führt. Der Weg ist der Prozeß, der die Gestaltungen durchläuft. In ihm ist die „Macht des Negativen" das Moment des Lebens und Auftriebes. Im Resultat aber ist die Mannigfaltigkeit dieses Lebens mit hineingenommen. Es ist Inbegriff der Gestaltungen. Es ist darum „vermittelte Unmittelbarkeit", welche Entzweiung und Vermittelung in sich hat. Das Verschwinden ist wesentlich, die Aufhebung ist Erhaltung. Die „Bestimmung eines Festen" ist das Unwahre, das „tote

[1]) II. 26.

Positive". Erst im Einschluß des Negativen in sein Wesen ist das Positive das Wahre. Erst ein Sein, welches sein Werden einschließt, ist echtes Sein. Erst ein Resultat, das den Prozeß ganz in sich hat, ist festes, ruhendes Resultat. Denn das Entstehen und Vergehen selbst entsteht und vergeht nicht. Es ist „Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit".

Oder im Gleichnis: „das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil er jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe"[1]). —

Es bleibt noch eine Frage offen, die jedem Leser der Phänomenologie ganz zuerst begegnet, die Frage nach dem Stoff des Werkes und seiner Herkunft. Soll es sich nämlich um die reine Erfahrung handeln, die das Subjekt mit seinem Gegenstande und mit sich selbst macht, so sollte natürlich auch der ganze dargestellte Stoff rein der inneren Erfahrung entnommen sein. Dem ist nun keineswegs so. Neben der Schilderung und Analyse des innerlich Vorgefundenen tritt noch ein Stoff ganz anderer Art auf, historischer Stoff: die Geistesart der Zeitalter, ihr Rechts- und Staatsempfinden, ihre Moral, Religion, Weltanschauung. Das ist ein Stoff, von dem man jedenfalls nicht sagen kann, daß er unmittelbar gegeben sei, zur eigenen Erfahrung des Subjekts gehöre. Er setzt eine bestimmte Erarbeitung, Geschichtsforschung voraus.

So hat man denn unabweisbar den Eindruck stofflicher Inhomogeneität. Dazu, mit dem Stoff variiert die Betrachtungsweise. Sie ist bald Bewußtseinsanalyse, bald Geschichtsphilosophie, bald Erkenntnistheorie, ja selbst Logisches fehlt nicht; bald wieder Ethik, Rechts-, Religionsphilosophie. Das wäre in einer „Erscheinungslehre" des geistigen Seins immer noch hinzunehmen. Aber Hegel läßt in dem Stufengang des Bewußtseins direkt geschichtliche Stufen mit zeitlos inneren (psychologisch-moralischen) Stufen abwechseln: man wird aus der Erkenntnis- oder Gesinnungsanalyse unvermittelt in geschichtliche Vergangenheit versetzt, und aus dieser dann ebenso unvermittelt wieder zurück in die eigene Innenwelt — und zwar ohne eigentliche Motivierung, als wäre es das Selbstverständlichste von der Welt.

Man kann dieses sonderbare Vorgehen keineswegs damit beschönigen, daß die historischen Durchblicke etwa nur als Belege, Beispiele, Beweise herangezogen würden. Es liegt hier vielmehr ganz offenkundig ein sehr bestimmter Gedanke zugrunde, und ihn muß man in der Hegelschen Dar-

[1]) II. 37.

stellung zu erfassen suchen. Denn Hegel selbst verrät ihn nur andeutungsweise.

Dieser Gedanke kommt ans Licht, wenn man es mit der These, daß es sich ausschließlich um „Erfahrung" handelt, die das Bewußtsein mit sich selber macht, ernst nimmt, ja buchstäblich nimmt. Es ist eben nicht wahr, daß nur das menschliche Einzelbewußtsein solche Erfahrung macht, indem es sich hinauf entwickelt. Es gibt auch die Erfahrung im großen Stil, die das Menschengeschlecht in seinem geistigen Leben mit sich selber macht. Das ist die geschichtliche, makrokosmische Erfahrung des Bewußtseins. Ja, die Geschichte ist selbst eine einzige große Erfahrungskette, gemacht vom Geist am Geist. Ihr Weg ist ein breiter, das Individuum mit seiner privaten Erfahrung verschwindet in ihr. Aber sie ist Erfahrung desselben Subjekts, gemacht an demselben Objekt, d. h. an seinem eigenen Wesen. Das Subjekt ist zu allen Zeiten seiner Substanz nach dasselbe. Verschieden ist es auch geschichtlich nur in seinen Erscheinungsformen. Aber eben diese sind ja auch innerhalb des individuellen Subjekts verschieden.

Eine Phänomenologie des Bewußtseins findet also von vornherein zwei Erscheinungsreihen desselben Bewußtseins vor, eine individuelle und eine geschichtliche. Und beide sind Reihen ein und derselben Erfahrung.

Demgegenüber ist es von sekundärem Gewicht, wie der zeitweilig lebende Mensch sich der geschichtlichen Erfahrung des Bewußtseins bemächtigt. Bedarf er dazu einer Geschichtswissenschaft, so ist das seine Sache. Die Tatsache, daß die geschehene Geistesgeschichte selbst als realer Prozeß bereits „gemachte Erfahrung" ist, wird dadurch gar nicht tangiert. Gemeint ist also auch gar nicht die Erfahrung, die der Historiker in seiner Forschung macht, sondern die lebendige Erfahrung, die das Menschengeschlecht in seinem geschichtlichen Entwicklungsgange selbst macht. Geschichtsforschung dagegen ist nur die Art, wie der Nachfahre sich dieser gemachten Erfahrung versichert.

Der nächste Einwand nun betrifft den Inhalt der beiden Erfahrungsreihen. Die geschichtliche brauchte der individuellen ja nicht zu entsprechen. Tatsächlich durchläuft der Einzelne auch keineswegs alle dagewesenen Auffassungen, Irrtümer, Umwälzungen. Er wächst vielmehr von vornherein in ein sehr bestimmtes geistiges Niveau hinein, in den Geist seiner Zeit, der ihm als fertiges Produkt entgegentritt. Aber gerade hier ist der Punkt, in dem das Verhältnis sich ändert: eben dieses Hineinwachsen ist schon ein Durchlaufen von Gestaltungen, und die Gestaltungen selbst sind

keine individuell geprägten, sondern — in den großen Hauptzügen wenigstens — Allen gemeinsam. Ja, sie sind Wiederholungen des geschichtlichen Ganges, abgekürzt zwar und zusammengedrängt, aber nichtsdestoweniger wiedererkennbar.

So wenigstens ist es der Gedanke Hegels. Er mag nun im einzelnen sich bewahrheiten oder nicht, ein gewisses Recht wird man ihm nicht bestreiten dürfen angesichts der Tatsache, daß gewisse Elemente der „Bildung" in jedem Einzelindividuum ganz von unten auf neu beginnen und sich entwickeln müssen, daß jeder erst langsam lernt, sich mit der Welt und mit sich selbst zurechtzufinden. Die Gestaltungen, die er durchläuft, sind ihm ja auch naiverweise keineswegs als solche bewußt. Erst die Wissenschaft deckt sie auf. Sie dürfen auch nicht einfach als zeitlich geschiedene Stadien in der Individualentwicklung verstanden werden. Es gibt vielmehr im Bewußtsein eine Stufenreihe von innerer und notwendiger Folgerichtigkeit, die als koexistierende das Verhältnis des seelisch Früheren und Späteren an sich hat, und dauernd an sich behält, weil sie eben der „Weg des natürlichen Bewußtseins" und gleichsam sein Aufbau oder seine Schichtung als die Reihe der Gestaltungen ist [1]).

Das Gleiche läßt sich von der Geistesgeschichte sagen: auch in ihr ist das Vergangene ja nicht schlechthin vergangen; es ist im Nachfolgenden erhalten. Und auch hier stellt sich — unbeschadet des Vielen, das der Fortgang abstößt, — das Ganze als ein Stufenbau dar. „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft" [2]). So nennt Hegel schon den rein inneren, keineswegs zeitlichen Stufengang eine „Geschichte". Aber das Wort gilt auch in seiner anderen Bedeutung, in der zeitlichen. Denn gerade die „Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft" hinauf läßt sich sehr wohl in den Stadien der Geistesgeschichte wiedererkennen.

Wir haben in der Vorrede der Phänomenologie eine Stelle, an der sich Hegel ausführlicher über dieses Verhältnis ausspricht. Er geht hier von der Relation zwischen den „besonderen Individuen" und dem „allgemeinen Individuum" aus, wobei er unter letzterem das Gemeinsame der Individuen versteht. Das ist keineswegs ein widersprechender Begriff, denn Individualität überhaupt ist ja gerade allen Subjekten gemeinsam, und in diesem Sinn tatsächlich etwas Allgemeines. „Individuell" im heutigen Sinne des Wortes ist dagegen nur die Besonderheit

[1]) II. 63. [2]) II. 64.

des einzelnen Individuums. Und die wird von jener Allgemeinheit nicht beeinträchtigt.

Das eigentliche Interesse nun ist von Hause aus dem „allgemeinen Individuum" zugewandt. Das besondere Individuum gilt Hegel als Verendlichung, als der „unvollständige Geist", in dem „eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind." Also ist nicht dieses, sondern das „allgemeine Individuum" der eigentliche Gegenstand der Phänomenologie. Wir kennen es aber von zwei Seiten her. Es ist das Substrat der Geschichte — dasjenige also, was in ihr seine Erfahrung macht —, und ist zugleich das Allgemeine unseres Bewußtseins und uns aus diesem her wohlbekannt, als dasjenige, was in uns selbst seine Erfahrung macht. Die Folge davon ist, daß die Stufenreihe seiner Gestaltungen in beiderlei Erfahrung die gleiche ist, uns in doppelter Form gegeben, aber in der Sache eine und dieselbe.

Das wird konkreter faßlich, wenn man das Verhältnis der Stufen daraufhin ins Auge faßt. „In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur" [1]). Es ist in der neuen Gestaltung vergangen, aber nicht vernichtet, sondern nur eingehüllt. „Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, .. durchgeht"; er versichert sich ihrer, ohne bei ihnen zu verweilen. „Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken, und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums, und so ihm äußerlich erscheinend, seine unorganische Natur ausmacht" [2]).

Von hier aus versteht man das Ineinandergreifen der beiden einander scheinbar äußerlichen und heterogenen Erfahrungsreihen: sie sind in Wahrheit eine und dieselbe Erfahrung, und es sind in Wirklichkeit gar nicht zwei Stufenreihen, die erst besonders ineinander gepaßt werden

[1]) II. 22. [2]) II. 23.

müßten, sondern nur eine einzige, die bald in ihrer originalen Breite (der Geschichte), bald in ihrer Abbreviatur (dem Individuum) greifbarer in die Erscheinung tritt.

Und so ist es sehr wohl zu rechtfertigen, daß Hegel, dem es um die Totalität der Erscheinungsformen zu tun ist, Geistesgeschichte und Aktanalyse sich je nach Bedarf ablösen läßt. Das Wesen der Sache, um die es sich handelt, d. h. „des Geistes" — in dem weiten Sinne alles seelisch-geistigen Seins — ist eben unerschöpflich; und der Mensch, der ihm begreifend gerecht werden will, muß schon den ungeheuren Stoff zu fassen suchen, wo und wie immer er ihm faßbar wird.

Die Phänomenologie des Geistes ist im Grunde eine ewige Aufgabe der Philosophie. Nicht Hegel hat als erster, nicht er als letzter sie in Angriff genommen. Nur die erste klar umrissene Problemfassung und Durchführung dürfte sein Werk sein. Getrieben worden ist sie unter mannigfachen Namen, Voraussetzungen und Gesichtspunkten, mit mannigfachen Methoden. Auch die beschreibende Aktanalyse, die wir heute „Phänomenologie" nennen, ist wesentlich Phänomenologie des Geistes. Daß einer dieser Wege jemals den Gegenstand erschöpfen wird, ist nicht zu gewärtigen. Das Wesen des Geistigen ist ein lebendiges, immer fortzeugendes. „Und welchen Weg du auch beschreitest, du wirst sein Ende nicht finden" — so schrieb Heraklit 23 Jahrhunderte vor Hegel. Auch Hegel konnte nur einen Weg von vielen beschreiten. Und auch er kam damit nicht an das Ende des Geistes, sondern nur an das seines Begreifens.

3. Phänomenologie des Bewußtseins.

Aus dem Überreichtum des Inhalts, den das Werk darbietet, kann hier selbstverständlich nur eine Auswahl gebracht werden. Sie ist unter dem Gesichtspunkt vorgenommen, nach Möglichkeit die Sache selbst sprechen zu lassen, und zwar so, daß der große Zug des Ganzen sichtbar bleibt, während die Eigenart des besonderen Gegenstandes und der mit ihm wechselnde subtile Gestaltenreichtum der Dialektik ins Auge gefaßt wird. Es gibt in allen Abschnitten der Phänomenologie Partien, die als besonders eindrucksvoll, andere, die als besonders tiefschürfend gelten dürfen. Es versteht sich von selbst, daß von ihnen aus sich das Ganze am besten selbst erleuchtet. Die Einteilung und Gliederung tut dem gegenüber relativ wenig zur Sache. Sie ist in der Titulatur

nicht übersichtlich. Auch sie erfüllt sich mit Sinn erst am entwickelten Inhalt.

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren, oder Seienden ist" [1]). Hegel nennt es die sinnliche Gewißheit. Der Gegenstand ist dem Ich als ein „Dieses" in der Fülle seiner Bestimmtheiten gegeben. Es ist insofern „die reichste Erkenntnis". Denn „sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich".

Aber gleich hier macht das Bewußtsein die Erfahrung, daß es in Wahrheit ein anderes ist, als es zu sein scheint. Denn das „Dieses" erweist sich als ein ganz abstraktes Allgemeines: jeder Gegenstand ohne Unterschied ist ein „Dieses", genau so wie jedem ein „Hier" und ein „Jetzt" zukommt. Man glaubt in diesen Bezeichnungen die Inhaltsfülle zu haben, und erfährt gleichwohl, daß sie von der Inhaltsfülle nichts aussagen, daß also die sinnliche Gewißheit vielmehr „die abstrakteste und ärmste Wahrheit ist". Sie „meint" wohl das Konkrete in seinem Reichtum, und dieses Meinen spricht sich im Hinweise aus, aber der Hinweis ist nicht Bestimmung. Sie trifft mit ihren abstrakt-allgemeinen Mitteln nicht das, was sie meint; der Hinweis des „Hier", des „Jetzt", des „Dieses" wiederholt sich nur, ohne inhaltliche Veränderung. Sucht man seinen jeweiligen Inhalt auszusagen, so findet man, daß er unsagbar ist, „weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen, angehört, unerreichbar ist" [2]).

Diese Dialektik der sinnlichen Gewißheit hat den Gegenstand als Gegenteil dessen erwiesen, was er zu sein schien. Damit ändert sich das Wissen. Die „Kraft der Wahrheit" lag nicht in der Bestimmung, sondern im Meinen, und dieses ist Sache des Ich. Sie liegt also im Ich. Weil aber das Ich in jedem Meinen steckt, und das Meinen Verschiedener auch Verschiedenes mit denselben Hinweisen (Dieses, Hier, Jetzt) bekundet, so verschwindet mit der Differenzierung des Meinens auch die der Subjekte. „Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines" [3]). Es gilt von ihm dieselbe Unbestimmtheit, Unsagbarkeit, Abstraktheit; das Bewußtsein erfährt an sich selber dieselbe Dialektik, die es an seinem Gegenstande erfahren hat. „Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist."

[1]) II. 73. [2]) II. 83. [3]) II. 78.

Indem sie aber in dieser Dialektik sich in ihr Gegenteil verkehrt, hebt sie sich — d. h. das, was sie zu sein meinte, — auf und schreitet zur Dingwahrnehmung fort.

Die Wahrnehmung nämlich tut das, was die sinnliche Gewißheit nicht zuwege brachte, sie „nimmt" sich das Wahre; und zwar als ein Allgemeines, denn das Wahre hat sich als ein Allgemeines erwiesen. Der Gegenstand ist jetzt das „Ding"; in ihm ist Mannigfaltiges beisammen, seine „Eigenschaften". Es ist nicht an das Jetzt gebunden, es verharrt im Wechsel der Zeitpunkte, es ist „in" der Zeit. Und ebenso ist es im Raum nicht mehr an das unfaßbare Hier gekettet. Die Eigenschaften durchdringen sich in ihm wie in einem „Medium", auch sofern sie zueinander negativ stehen. Die einzelne als solche ist gleichgültig. „Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht wie es in der unmittelbaren Gewißheit sein sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird" [1]).

Das Verhältnis von Gegenstand und Bewußtsein ist damit in eine neue Phase getreten: jener ist selbständig geworden, unabhängig vom Bewußtsein, dieses ist auf ihn bezogen, aber nicht ihm wesentlich. „Der Gegenstand ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unselbständige, das sein kann oder auch nicht, und das Unwesentliche" [2]). Auch in dieser Hinsicht hat sich das Verhältnis umgekehrt. Das Objekt hängt nicht mehr an seinem Gemeintsein. Oder, wie Hegel sagt, das Sinnliche ist „aufgehoben" — was „ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich" bedeutet. Das „Dieses" hat sich als ein Nichts erwiesen, aber als ein „bestimmtes Nichts". Das Positive seiner Bestimmtheit ist die Fülle der Eigenschaften. „Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherspielende war."

An der Wahrnehmung setzt nun eine neue Dialektik ein. Denn die Wahrnehmung erweist sich als „widerspruchsvoll". Sie ist, weil sie den Gegenstand als selbständigen sich gegenüber hat, der Täuschung unterworfen. Der Gegenstand bietet sich als Einheit dar, seine Bestimmungen aber sind keine Einheit. Ist deren Vielheit Sache der Auffassung, so ist in der Auffassung der Gegenstand verfehlt; ist sie aber an ihm als solchem, so verfehlt ihn die Auffassung wiederum, sofern sie ihn als Einheit faßt. Sie nimmt das eine Mal „die einzelne Eigenschaft für sich", das andere

[1]) II. 86. [2]) II. 85.

Mal die Einheit für sich. In beiden Fällen ist das Ding nicht Medium seiner Eigenschaften. Das Bewußtsein durchläuft den Kreislauf zum zweitenmal, aber diesmal anders: es erkennt die eine Seite des Verhältnisses als die seinige, und damit wird es sich „seiner Reflexion in sich bewußt" [1]).

Mit dieser Reflexion hängt aber sogleich eine zweite zusammen. Sie kehrt am „Dinge" selbst in anderer Form wieder. Das Ding ist mitsamt seinen Eigenschaften etwas für sich. Aber es ist auch für anderes. „Und zwar ist es ein anderes für sich, als es für anderes ist" [2]). Und dennoch ist es als beides auch wiederum eines. Das besagt in Hegels Sprache: „Das Ding ist wesentlich in sich reflektiert." Es ist in sein Fürsichsein und sein Sein für anderes gespalten, ist in zwei Dinge auseinandergegangen. Die Einheit mit sich selbst „wird durch andere Dinge zerstört", für die es ein anderes ist als für sich. Seine Eigenschaften sind dann auch nicht mehr gleichwertig; sie scheiden sich in wesentliche und unwesentliche. Wesentlich ist ihm, was zu seinem Fürsichsein gehört. Andererseits ist dem Dinge gerade sein Unterschied von anderen Dingen wesentlich. Damit aber wird sein Sein für anderes zum Wesentlichen an ihm, seine Entgegensetzung, sein Verhältnis zu anderem. „Das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde" [3]).

Die Erfahrung, die das Bewußtsein hier macht, ist eine sehr merkwürdige. Das Ding gilt ihm als etwas vollkommen in sich Geschlossenes, „als Fürsichsein, oder als absolute Negation alles Andersseins, daher als absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem anderen zu haben". So ist der Gegenstand „in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst". Damit ist er in seiner Dingbestimmtheit ebenso aufgehoben wie in seinem sinnlichen Sein. Aus dem sinnlichen „Dieses" wurde er zu einem Allgemeinen; aber es war nur eine „mit einem Gegensatze affizierte Allgemeinheit", „ein Fürsichsein, welches mit dem Sein für ein anderes behaftet ist".

So bleibt es ein Einzelnes gegen anderes Einzelnes. Und als solches bleibt es Gegensatz zu dem Allgemeinen, das es ist. Das Verhältnis, in dem es besteht, zerfällt in Extreme. Worauf es ankommt, ist, sie in eins zu fassen. Und das ergibt „die unbedingte absolute Allgemeinheit", die den Gegensatz nicht außer sich, sondern in sich hat. Das aber leistet nicht

[1]) II. 91. [2]) II. 94. [3]) II. 95.

mehr die Wahrnehmung, mit dem Gegenstande ändert sich wiederum das Wissen, „und das Bewußtsein tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein“ [1]).

Sache des Verstandes ist das Begreifen. Mit dem Begriff setzt das Eindringen in den Gegenstand ein. Das ist der Beginn seiner Auflösung. „Dem Bewußtsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen usw. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen“ [2]). Der Gedanke wiederum führt es schließlich zu sich selbst. So steht der „Verstand“ als Stufe mitten inne zwischen Sinnlichkeit und Selbstbewußtsein.

Die Wahrnehmung nahm das Ding als Selbständiges. Der Verstand hebt die Selbständigkeit auf. Dort klafften Fürsichsein und Sein für anderes auseinander, der Verstand begreift sie als „dasselbe Wesen“. Dort blieb das Allgemeine im Gegensatz zum Einzelnen, der Verstand faßt das Allgemeine „im“ Einzelnen — als seine „Form“. Das alles ist Leistung des „Begriffs“, und zwar in seiner ersten und unmittelbaren Funktion, in der er wohl den Gegenstand, aber noch keineswegs sich selbst begreift.

Der Verstand geht den Dingen auf den „Grund“, und im Grunde findet er das „unbedingt Allgemeine“. Als Grund des Dinges und seiner Eigenschaften findet er die „Kraft“; von ihr aus gesehen sind die Eigenschaften „Äußerungen“ der Kraft. Sie sind damit Entfaltung eines „Inneren“, in welches der Verstand durch die Äußerung und das Spiel der Kräfte hindurch Einblick gewinnt. Die Kraft nun ist nicht wahrnehmbar, sie ist nur denkbar. Der Gedanke aber ist das Eigenste des Bewußtseins. Damit ist das Verhältnis umgewandt: „die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben“. Das ist die Aufhebung der dinglichen Selbständigkeit. Der Grund des Dinges ist in das Denken hineingenommen. Die Momente der Wirklichkeit „stürzen“ in eine Einheit zusammen, und „diese Einheit ist ihr Begriff als Begriff“. „Die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität“ [3]).

Der Verstand blickt nun zwar in das „Innere der Dinge“, aber er begreift es noch keineswegs. Sein Begreifen geht zunächst nur so weit, daß er das Wahrgenommene als „Erscheinung“ eines Inneren begreift. Er faßt das Innere nicht in seinem Wesen, sondern durchaus nur an der Erscheinung und durch sie hindurch. Es selbst ist ihm nicht Gegenstand. Das Innere der Dinge ist wohl an sich selbst „der Begriff als Begriff“.

[1]) II. 97. [2]) II. 100. [3]) II. 108.

Aber der Begriff begreift einstweilen nur das Verhältnis, nicht sich selbst als Begriff. Der Gegenstand ist nun erst recht gespalten — in ein dem Verstande Gegenständliches und ein ihm Ungegenständliches, in ein dem Bewußtsein Gegebenes und ein „reines Jenseits des Bewußtseins“ [1]).

Dieses Jenseits ist in der Philosophie wohlbekannt unter dem Namen des „Übersinnlichen“. Man setzt es als solches der Erscheinung entgegen, erklärt es für unerkennbar (Kant) und grenzt die Verstandestätigkeit dagegen ab. Man reißt damit eine Kluft auf, die man absolut setzt und hinterher auf keine Weise wieder überbrücken kann. Das rächt sich. Denn nun bleibt das Übersinnliche vollkommen unbestimmt, ein „Leeres“. Man muß es nun erst künstlich wieder ausfüllen. Man erfüllt es mit „Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtsein sich selbst erzeugt“. Man tut das, „damit also in diesem ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sei“. Das Jenseits muß es sich gefallen lassen, „daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines besseren würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind als seine Leerheit“ [2]).

Damit hätte denn auch der Verstand den Gegenstand verfehlt. Aber das ist noch nicht sein letztes Wort. Sieht man sich in das entwickelte Verhältnis näher hinein, so zeigt sich ein ganz anderes Bild. Das „Innere der Dinge“ ist weit entfernt, dem Bewußtsein grundsätzlich verborgen zu sein. Das Innere, isoliert von der Erscheinung genommen, ist „leer“, nichtssagend. Aber in der Bezogenheit auf die Erscheinung, in der es auftauchte, ist es keineswegs inhaltslos. Sein Gehalt ist vielmehr durch die Erscheinung bestimmt: es ist eben gar nichts anderes als das Erscheinende selbst in der Erscheinung, dasjenige also, was sich in ihr manifestiert, das Innere, das sich in ihr äußert. Ist nämlich die Erscheinung Äußerung des Inneren, so ist das Innere in ihr faßbar. Sonst eben „erschiene“ es ja gerade nicht in ihr, und die Erscheinung wäre gar nicht *seine* Erscheinung.

Was das Bewußtsein hier an seinem Gegenstande erfährt, ist erstaunlicher als alles bisherige. Hegel hat es in unnachahmlich gedrängte, die Dialektik der Sache scharf zeichnende Sätze gefaßt. „Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittelung“ — nämlich gegeben ist dem Bewußtsein ja *nur* die Erscheinung, das Innere ist erschlossen,

[1]) II. 110 f. [2]) II. 111.

und zwar ganz allein aus ihr erschlossen — „oder die Erscheinung ist sein (des Inneren) Wesen, und in der Tat seine Erfüllung. Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Übersinnliche ist also die Erscheinung als Erscheinung." Was als Entgegengesetztes sich auszuschließen schien, erweist sich als dieselbe Sache. Jenes „Leere" braucht nicht von der Phantasie erfüllt zu werden; es hat seine Erfüllung schon im Gegebenen. Es ist gar nicht ein dahinterstehendes Unbekanntes, es ist das Wesen der Erscheinung selbst.

Solche Sätze sind freilich dem Mißverständnis ausgesetzt. „Wenn dabei gedacht wird, das Übersinnliche sei also die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dies ein verkehrtes Verstehen. Denn Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seiende, sondern sie als aufgehobene, oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Übersinnliche sei nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern die sinnliche Welt als selbst reelle Wirklichkeit"[1]). Und als solche ist sie freilich nicht das Übersinnliche.

Die neue Auffassung der Erscheinung ist eine uns wohlbekannte und geläufige. Es ist die der Naturwissenschaft. Die Erscheinung ist ihr nicht ein dem Gegenstande Äußerliches, sondern der Gegenstand selbst, so wie er sich der Erforschung darbietet. In diesem Zusammenhange aber ergibt sich als Wesen der Erscheinung — d. h. als dasjenige, was in ihr gesucht wird und auch gefunden werden kann —, das „Gesetz". Das Gesetz ist das an sich Allgemeine, nämlich das Allgemeine der Erscheinung. Und sofern die Erscheinung als besondere den Unterschied von anderer Erscheinung, und damit die Negation, an sich hat, so ist dieser im Gesetz als „allgemeiner Unterschied" enthalten. „Er ist im Gesetze ausgedrückt, als dem beständigen Bilde der unsteten Erscheinung". Diese Beständigkeit ist das Neue im Gesetz, im Gegensatz zur Kraft. Gesetz drückt ebenso wie Kraft den Grund aus, aber nicht als das Unerkannte und Verborgene, sondern als das sich Äußernde und Offenbare; nicht als das in der Äußerung Vergehende, sondern als das Bleibende. Dadurch ist es das an sich Allgemeine. „Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen

[1]) II. 112.

Welt — denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar —, aber in ihr ebenso gegenwärtig, und ihr unmittelbares stilles Abbild" [1]).

Das Reich des Gesetzes ist das eigentliche Reich des Verstandes. Seine Tätigkeit an der Erscheinung im Aufweisen der Gesetze, im Zurückführen auf sie und in der Vereinigung der Gesetze in einem Grundgesetz ist das „Erklären". Löst der Verstand hierbei das Gesetz von der Erscheinung ab, bringt er es in Gegensatz zur Kraft, so wird sein Erklären „tautologisch". Denn in Wirklichkeit gibt das Aufweisen nichts Neues. Das Gesetz ist vielmehr „Gesetz der Kraft", und insofern in ihr enthalten. Es ist ebenso auch das Gesetz der Erscheinung. Das Gesetz gibt durchaus dieselbe Sache noch einmal, freilich in anderem Licht; aber der Inhalt ist der gleiche, wie er denn auch im sprachlichen Ausdruck den gleichen Namen trägt. „An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt nur als Bewegung des Verstandes in Betracht" [2]). Das Gesetz und das Gleichnamige der Erscheinung (etwa „Gravitationsgesetz" und „Gravitation") ist von dieser zwar unterschieden; aber wenn der Unterschied zum „absoluten Unterschied" gemacht wird, d. h. zum inhaltlichen Gegensatz, der er nicht ist, so wird dies Gesetz von der Sache, deren Gesetz es ist, „abgestoßen", und das Abbild der wahrgenommenen Welt wird „in sein Gegenteil verkehrt".

Das Abgestoßene, für sich genommen, bildet dann eine zweite „übersinnliche Welt", und diese ist um nichts besser als jene erste, die sich als leer erwies. Sie „ist auf diese Weise die verkehrte Welt, und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten" [3]). Es herrscht damit im Verstande das Abstoßen, die Entzweiung, die Polarität — freilich auch die Unendlichkeit und Notwendigkeit. Er kann dabei nicht stehen bleiben. Sein eigenes Wesen, das eben Verstehen ist, führt ihn darüber hinaus. Er versteht schließlich, daß die Entzweiung sein eigenes Werk ist, wie denn das Erklären seine Tätigkeit war. Und damit entdeckt er, daß er selbst es ist, dessen dialektische Bewegung Abstoßung, Verdoppelung, Entzweiung war. Indem er aber sich selbst entdeckt, erhebt er sich zum Selbstbewußtsein. Er hat an der Dialektik seines Objekts sich selbst erfahren.

Die neue Umwendung geht organisch aus dem sacherklärenden Verstehen hervor. Dieses erklärt schließlich nicht aus der Sache, sondern aus dem Verstande. Indem also die Sache, d. h. die Erscheinung, „endlich

[1]) II. 114. [2]) II. 119. [3]) II. 121.

für das Bewußtsein Gegenstand ist, als das, was sie ist", — nämlich als das, dessen Grund, Kraft oder Gesetz der Verstand hergibt, — „so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein" [1]).

Rückblickend sieht man von hier aus auch die noch nicht selbstbewußte Verstandestätigkeit in einem neuen Licht, das ihr Verweilen bei sich selbst verständlich macht. „In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtsein dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der Tat sich nur mit sich selbst herumtreibt" [2]). Der Verstand macht bei diesem Herumtreiben die Erfahrung, daß er in der Erscheinung, auf deren Grund er dringt, nicht nur kein fremdes Jenseits, sondern auch überhaupt kein für sich bestehendes Wesen, somit „in der Tat nur sich selbst erfährt". Er erfährt also sehr wohl ein Übersinnliches, aber es ist seine eigene Übersinnlichkeit. Das Innere der Dinge hat sich als sein Inneres erwiesen. Die Extreme „sind nun zusammengefallen", und damit sind sie als Extreme „verschwunden".

Die Dialektik jenes selben Inneren, das vom ewigen Vorhang verdeckt schien, läuft somit auf eine einfache Identität hinaus. Die Ahnungen der Romantiker behalten Recht — in ungeahnter Buchstäblichkeit. „Dieser Vorhang ist also vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden, das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtsein. Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahinter gehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann. Aber es ergibt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden kann; denn dies Wissen, was die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Inneren ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseins, Meinen, Wahrnehmen und der Verstand, verschwinden . ." [3]).

Das Selbstbewußtsein ist damit erreicht. Aber es weiß noch nicht, was es eigentlich ist. „Es wird sich ebenso erweisen, daß das Erkennen dessen, was das Bewußtsein weiß, indem es sich selbst weiß, noch weiterer

[1]) II. 127. [2]) II. 128. [3]) II. 130.

Umstände bedarf". Aber das ist eine Untersuchung, die neuen Ausholens bedarf. —

Bis hierher ist die Untersuchung, wenn auch nicht geradlinig, so doch homogen, in einer Ebene verlaufen. Es ist die Ebene erkenntnistheoretischer Analyse. Das ändert sich auf der Stufe des Selbstbewußtseins. Dieses ist von Hause aus ein praktisches, aktives, und die Erfahrung, die es macht, gehört einer anderen Problemschicht an.

Auch das Selbstbewußtsein aber beginnt mit seiner niedersten Stufe. Hegel erblickt diese in der „Begierde". Aus dem Vorhergehenden ergibt sich das in der Weise, daß das Wissen von einem anderen sich im Wissen von sich selbst erhält, und der Gegenstand der neuen Bewußtseinsform demnach ein doppelter ist. Es entsteht die Spannung zwischen dem Selbst und seinem anderen. In ihr wurzelt die innere Bewegtheit, die wir „Leben" nennen. Die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen wird damit eine viel größere. Sie wächst um eine ganze Dimension.

Die Entzweiung und Spannung ist nicht allein die zwischen dem Selbst und der Dingwelt, es ist auch die zwischen Selbst und Selbst — nämlich dem allgemeinen, identischen und dem individuellen. Und sofern der Individuen viele sind, setzt sie zwischen ihnen erst recht ein. Zugleich aber ist das Leben eines und wird als Einheit erlebt, als Prozeß und „allgemeine Flüssigkeit". Damit sind beide Seiten des Verhältnisses vorgezeichnet. „Die einfache Substanz des Lebens ist also die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien, oder ein Gliedern" [1]). Das Ganze ist ein Kreislauf, und dieser selbst macht das „Leben" aus. Nicht die Stadien sind seine Wahrheit, sondern „das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze" [2]).

Das Selbstbewußtsein ist seiner selbst zunächst nur durch das Aufheben des „anderen" gewiß, „das sich ihm als selbständiges Leben darstellt". In dieser primitivsten Form ist es Begierde. Denn die Begierde „vernichtet den selbständigen Gegenstand", sie zehrt ihn auf. Aber sie macht dabei „die Erfahrung", daß der Gegenstand dennoch selbständig war, denn er mußte ja erst „aufgehoben" werden. Und die Begierde selbst, obgleich befriedigt, erzeugt sich wieder, indem sie das Begehrte immer wieder als Gegenstand neu erzeugt sich gegenüber findet.

Das ändert sich erst, wo dem Selbst das fremde Selbst als Gegen-

[1]) II. 136. [2]) II. 137.

stand gegenübertritt. Hier kann es nicht einfach vernichten und in der Vernichtung sich selbst befriedigen. Denn das Selbst hat ja in seinem „anderen" sich selbst zum Gegenstande. Sein Gegenstand und es selbst sind beide „Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein"; und so sind sie, was sie an sich sind, für einander. Das erst ist die eigentliche Form des Selbstbewußtseins, „die Einheit seiner selbst in seinem Andersein". Das Ich in seinem Plural, und dieser wiederum zusammengegangen in einer lebendigen Einheit, als konkrete Beziehung auf sich, als „wir", — ist das eigentliche Ich [1]).

In der Ebene dieses neuen Verhältnisses nun entfaltet sich die Mannigfaltigkeit des Selbstbewußtseins. Das Selbst erscheint zunächst verdoppelt und vervielfacht. Damit ist alles Tun des Selbst verdoppelt in Akten und Gegenakten. Schon die bloße „Anerkennung" des fremden Selbst erfüllt sich erst in gegenseitiger Anerkennung. Aber gerade diese Gegenseitigkeit stößt auf inneren Widerstand; der berechtigte Anspruch allein löst die Anerkennung noch nicht aus. So steht das Verhältnis zunächst als ein einseitiges da, und es entsteht der „Streit". Das Individuum versteht sein Selbstbewußtsein als Fürsichsein; so begehrt es die Vernichtung des fremden Individuums. Und sofern jedes von beiden das Äußerste — nämlich das eigene Leben — daransetzt, ist ihr Verhältnis dieses, „daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren". „Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an den Anderen und an ihnen selbst erheben" [2]).

Nun hebt aber die Bewährung durch den Tod die Position des Bewußtseins auf. Denn diese ist sein Leben. Die Bewährung und die damit erreichte Gewißheit besteht dann nicht mehr für denjenigen, der sie geleistet hat, sondern für die anderen. Das sich bewährende Selbstbewußtsein hebt sich als individuelles auf und bewährt also tatsächlich etwas anderes, nämlich ein Allgemeines. Das Verhältnis des Kampfes vernichtet damit sich selbst und geht in ein anderes über.

Das neue Verhältnis ist „die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt" [3]). Das geschieht, indem an die Stelle des Totschlagens die Unterjochung tritt. In ihr bleibt die Anerkennung einseitig. Das neue Verhältnis ist das von „Herr und Knecht". In ihm sind „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins" korrelativ zuein-

[1]) II. 139. [2]) II. 143. [3]) II. 144.

ander gestellt: „die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für Anderes das Wesen ist." Auch dieses Verhältnis ist noch Spannung und Kampf, aber ein anderer Kampf.

Die Dialektik von Herr und Knecht, die nun folgt, gehört zum Schönsten, was die Phänomenologie enthält, an plastischer Kürze der Form wie an Gewicht der Sache. Es ist zugleich das beste Beispiel für die in der Sache selbst liegende Dialektik, also für deren inhaltlich erfahrbare Objektivität und Unabhängigkeit von systematisch-standpunktlichen Voraussetzungen. Es ist ein ewiges Gesetz im Wesen des Herrschers und Dieners, das Hegel hier herausarbeitet, ein — wenn man so will — soziologisches Grundgesetz.

Beide, Herr wie Knecht, haben ein Verhältnis nicht nur zueinander, sondern auch zum dinglich-physischen Sein. Der Herr hat sein physisches Sein, d. h. sein Leben, gewagt; das hat ihn zum Herrn gemacht. Der Knecht hat auf das Selbstbewußtsein verzichtet dem physischen Sein zuliebe. Er hat das Dingliche zu einem „selbständigen Sein" gemacht, und dadurch ist er in seinem Selbst unselbständig geworden, er ist gefangen in ihm. „Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein, denn eben hierzu ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampf nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen unter sich" [1]).

So ist das dingliche Sein die Kette des Knechts. Aber zugleich ist es auch der Punkt, an dem das Verhältnis sich wendet und seine Erhebung aus der Knechtschaft einsetzt. Der Herr nämlich schaltet den Knecht zwischen sich und das dingliche Sein, er läßt ihn für sich arbeiten. Damit überläßt er dem Knechte „die Bearbeitung" dieses Seins und behält sich nur dessen „Genuß" vor. „Was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen". In Wirklichkeit aber erweist sich dieses Fertigwerden als zweischneidig. Denn sein Verhalten zur „Selbständigkeit des Dinges" ist damit ein rein passives geworden, also in Wahrheit ein Verhältnis der „Abhängigkeit"; das des Knechtes zum Dinge aber ist ein aktives, also ein Verhältnis der

[1]) II. 145.

Selbständigkeit. „Der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet“ [1]).

Das Selbstbewußtsein erreicht so in der Person des Herrn einen Höhepunkt. Dem Knecht ist das Fürsichsein des Herrn das Wesen. Er selbst ist Mittel. „Was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn.“ Aber er ist das anerkennende Bewußtsein, der Herr nur das anerkannte. Das Fürsichsein des Herrn besteht also nicht in seinem wesentlichen, sondern in dem „unwesentlichen Bewußtsein“ des Knechtes, und nicht weniger in seinem „unwesentlichen Tun“. „Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein.“ Und das ist der innere Widerspruch des ganzen Verhältnisses, das von innen heraus Labile und Zersetzende in ihm. „Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will“ (nämlich daß sie Abhängigkeit ist), „so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren“ [2]).

Wie es geschieht, daß das Verhältnis sich umkehrt — rein aus seiner eigenen Dynamik (Dialektik) heraus, ohne fremdes Zutun —, daß nämlich der Knecht zum Herrn des Herrn, der Herr aber zum Knecht des Knechtes wird, ist von hier aus unmittelbar zu sehen: der Herr macht sich selbst abhängig vom Knechte, indem er seine Arbeit braucht; der Knecht aber gewinnt Macht über ihn, indem er die Dinge, die jener braucht, in der Arbeit beherrschen lernt. Er „bildet“ sich in der Arbeit zur Herrschaft. Und er gelangt zu ihr notwendig, ohne sie gesucht zu haben. Damit gelangt er zu jenem selben Selbstbewußtsein, das ihm als Knecht aberkannt war.

Drei Momente sind es, die hierin den Ausschlag geben: die Furcht, die Arbeit (der Dienst) und die Bildung. Der Herr hält den Knecht in der Furcht, die Furcht aber ist „der Weisheit Anfang“. Und je größer sie ist, je tiefer sie den Menschen im Innersten erzittern läßt, um so größer der Ausschlag der Kraft, der aus ihr resultiert. Die absolute Furcht, die „Furcht des Todes als des absoluten Herrn“, bewirkt das „absolute Flüssigwerden alles Bestehens“. Das aber ist schon „das einfache Wesen des Selbstbewußtseins“. Im Dienen vollbringt der Mensch die „allgemeine Auflösung überhaupt“. Er „hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg“. Aber soweit wäre es nur negatives Selbstbewußtsein, in der „Arbeit“ wird es positiv, kommt „zu sich selbst“. Die Begierde läuft in ihrer Befriedigung auf das Verschwinden des Dinges hinaus; „Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat“ [1]).

Damit tritt das Fürsichsein des Bewußtseins selbst „in das Element des Bleibens“. Die Kehrseite der Arbeit ist aber die „Bildung“. Denn der Mensch kann das Ding nicht bilden, ohne sich selbst zu bilden. Was das Bewußtsein hier erfährt, ist nichts geringeres als ein „Wiederfinden seiner durch sich selbst“ [2]). Und so gelangt es zu seinem „eigenen Sinn“. In dem scheinbar äußeren Tun der Arbeit, „worin es nur fremder Sinn zu sein schien“, gestaltet es sich selbst aus, indem es den Gegenstand ausgestaltet. So ist das Bilden ein „formierendes Tun“ in doppeltem und damit eminentem Sinne. „In dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist.“

Es ist das Geheimnis der Arbeit, daß sie sich als ein anderes erweist, als sie dem Arbeitenden zu sein scheint. Sie ist nicht nur der große Lehrmeister der Bildung, sondern in Wahrheit schon die Bildung selbst, und damit in der Tat die innere Ausgestaltung des Menschen. Darin liegt der tiefere Sinn der ewigen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Das geschichtlich wohlbekannte revolutionierende Prinzip in allem Beherrschtsein und Dienen ist nur die Hälfte der Wahrheit. Die andere Hälfte ist, daß die Arbeit des Dienstes zugleich Arbeit an der Sache und am arbeitenden Menschen ist, daß sie mit ihr zugleich ihn fortbewegt. Man darf darin die allgemeine Grundlage einer Philosophie der Arbeit erblicken. —

Den nun folgenden Abschnitt benennt Hegel: „Freiheit des Selbstbewußtseins, Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein“. Geschichtliche Phasen sind hier als Repräsentanten in die Entfaltung des Selbstbewußtseins einbezogen. Die Anknüpfung ist denn auch nur eine lockere. In Wirklichkeit lenkt die Betrachtung wieder in

[1]) II. 146. [2]) II. 147.

[1]) II. 148. [2]) II. 149.

eine andere Dimension über, um die alten Fäden erst später wieder aufzunehmen.

Das „freie" Bewußtsein ist denkendes Bewußtsein. Diese Unabhängigkeit, einmal erreicht, ruht in sich selbst, indifferent gegen Lebensumstände, gegen Herrschen und Dienen. Sie ist Selbstbestimmung nicht nur in ihrer Auffassung und Beurteilung der Welt, sondern auch im praktischen Verhalten. Die stoische Lebensauffassung hat dieses Prinzip am reinsten ausgedrückt. Dieses Prinzip ist, „daß das Bewußtsein denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält" [1]).

Die Freiheit des Stoikers ist Befreiung von innerer Knechtschaft, von der der Affekte und Begierden. Denn die Begierde war es, aus der alle Knechtschaft, auch die äußere, hervorgeht. Aber seine Freiheit ist gleichwohl nicht die „lebendige Freiheit". Sie hat etwas Erstarrtes, Unfruchtbares in sich, sie kann sich nicht in das Leben ausbreiten, sie zieht das Selbstbewußtsein in sich selbst zurück, und die Welt bleibt ihm wie eine äußere, ungenutzt und unbeherrscht liegen. Der eigene Sinn wird zum „Eigensinn". Der Stoizismus bleibt „inhaltloses Denken". Er kann das „Wahre und Gute" mit keinem Inhalt erfüllen; er weiß ihm keinen Inhalt als wiederum dieselbe Vernünftigkeit, die im Wesen des Guten bestehen sollte. Diese ewige „Sichselbstgleichheit des Denkens" ist seine Leerheit, Unfruchtbarkeit. Sie endigt in der Langeweile [2]).

Der Skeptizismus, der geschichtlich der getreue Begleiter des Stoizismus ist, geht einen wesentlichen Schritt über ihn hinaus. Er ist die „Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist. Sie ist an sich das Negative und muß sich so darstellen". Er räumt mit allem auf, was das Bewußtsein für sicher nahm, mit Gegebenheiten der Sinne, des Wahrnehmens, des Denkens, aber auch mit bestehender Sitte, Norm, Gesetz. Dadurch reduziert er das Selbstbewußtsein tatsächlich auf sich selbst; und dieses erfährt nun nach Vernichtung der bestehenden Welt „seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens" [3]). Aber es ist ein „verlorenes Selbstbewußtsein" — verloren in seiner Negativität und Individualität. Es negiert was es selbst tut: es negiert die Wahrnehmung, aber es nimmt wahr; es negiert die „sittlichen Wesenheiten", aber es handelt nach ihnen;

[1]) II. 152. [2]) II. 154. [3]) II. 156.

es bestreitet die Denkformen, aber es denkt in ihnen. So gerät es in Widersprüche mit sich selbst, nimmt diese Widersprüche für das Wesen und endet im Gezänke.

Im Widerspruch mit sich selbst ist das Selbstbewußtsein „gedoppelt", es ist in sich selbst ein Zwiefaches. Was früher an zwei Einzelne verteilt war (an Herr und Knecht), ist jetzt in Einem. Diese Verdoppelung ist zwar „im Begriffe des Geistes wesentlich", aber wo die Einheit der beiden Seiten fehlt, wird das Bewußtsein zu einem zerrissenen und „unglücklichen Bewußtsein" [1]).

Das Charakteristische der Verdoppelung ist die Entzweiung in ein wandelbares und ein unwandelbares Bewußtsein. Das erstere behält der Mensch für sich, das letztere verleiht er einem jenseitigen Wesen, Gott. Das Gegebene, Gegenwärtige erscheint ihm als zum Diesseits gehörig, als ein Wandelbares, als wertlos, unwesentlich, seiner Vergänglichkeit würdig. Dem Jenseitigen gilt seine Hoffnung und Sehnsucht. Aber es ist eine Hoffnung „ohne Erfüllung und Gegenwart" [2]). Das Jenseits ist das „Unerreichbare", ein Etwas, das „im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist". Das Bewußtsein erreicht dabei zwar sich selbst, aber „als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte"; also nicht als das, was es suchte. „Statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur und ist in sich zurückgefallen." Es kann das Wesen nicht finden, weil es sich von ihm geschieden hat. „Wo es gesucht wurde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann" [3]). Und so ist dieses Selbstbewußtsein zwar eine Gewißheit, aber eine „gebrochene Gewißheit seiner selbst".

Zu seinem Gegenstande verhält es sich nicht denkend, sondern fühlend. Es „geht nur an das Denken hin und ist Andacht". „Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes, oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt" [4]). Solange es nur Andacht bleibt, ist es immerhin seinem Wesen noch verwandt. Aber seine Tendenz geht weiter. Seine eigene Unfähigkeit erscheint ihm als Sündhaftigkeit und Verunreinigung. Und so verneint es sich, indem es sich bekämpft, abtötet, kasteit. Seine Haltung wird zu einem argwöhnischen Belauern seiner selbst. Das Resultat ist die

[1]) II. 158. [2]) II. 162. [3]) II. 165. [4]) II. 164.

verkümmerte „auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“ [1]).

Ob Hegel das religiöse Bewußtsein des mittelalterlichen Menschen, das ihm hier als Repräsentant vorschwebt, gerecht beurteilt, mag dahinstehen. Das Phänomen als solches besteht deswegen sehr wohl zurecht. Es ist eine der Gestaltungen des Geistes, und als solche in der Schilderung wohlgetroffen. Das „unglückliche Bewußtsein“ ist eines der größten Beispiele jenes Grundphänomens, daß das Bewußtsein seinen Gegenstand — d. h. in diesem Falle sich selbst — als dasjenige „meint“, was er nicht ist. Das Extrem solcher Gestaltung ist der Selbstbetrug. Aber indem es den Selbstbetrug erfährt, erfährt es zugleich an sich selber dessen Aufhebung. Es findet zu sich zurück.

4. Phänomenologie der Vernunft.

Wenn das Bewußtsein entdeckt, daß das Jenseitige, dem es alle Realität und alle Vollkommenheit zugeschrieben, nicht außer ihm, sondern in ihm ist, so hebt es die Jenseitigkeit als solche auf und erkennt sich in ihr wieder. Dieses Zurückgelangen zu sich selbst ergibt den Standpunkt der Vernunft, so wie der Idealismus ihn versteht. Das bisher „negative Verhältnis zu dem Andersein“ schlägt in ein positives um. Das Selbstbewußtsein hat aufgehört, sich auf Kosten der Welt zu retten und zu erhalten. Es nimmt die Welt wieder in sich auf. „Als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr“ [2]).

Das Prinzip des Idealismus, wie Hegel es hier ausspricht, unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von allem, was sonst über ihn aufgestellt worden ist. Wenn Hegel sagt: „die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus“, — so ist das Neue darin weder die These selbst, noch die gegebene Definition der Vernunft, noch auch die Behauptung, daß dieses Idealismus sei; das Neue ist, daß der ganze Satz Resultat eines Stufenganges ist, daß das Bewußtsein in diesem Stufengange zu dieser „Gewißheit“ gelangt ist; m. a. W. daß es — obgleich ursprünglich von ganz anderer Überzeugtheit (der sinnlichen Gewißheit) ausgehend — am

[1]) II. 170. [2]) II. 175.

Wandel seiner eigenen Gestaltungen fortschreitend die „Erfahrung“ gemacht hat, daß es selbst „alle Realität ist“.

Diese „Gewißheit“ ist also nicht eine standpunktliche Behauptung der Philosophie, nicht eine Setzung des Ich, nicht eine Identitäts-„These“, auch nicht ein Resultat transzendentaler Deduktion, sondern etwas, was das Bewußtsein in den Erscheinungsweisen seiner selbst und seines Gegenstandes vorgefunden und aufgezeigt hat. Es ist Idealismus nicht als Theorie und System, sondern als Phänomen des Geistes. Die Phänomenologie des Geistes sollte das „erscheinende Wissen“, oder das „Werden der Wissenschaft“ schildern. Diese Aufgabe hat sie nun in aller Buchstäblichkeit bis zu dem Punkte durchgeführt, wo das Bewußtsein sein eigenes Wesen zu durchschauen beginnt. Dieser Beginn ist die Gewißheit, daß es selbst alle Realität ist. Das Bewußtsein hat damit „erfahren“, was Vernunft ist. Und diese Erfahrung, ins Wissen erhoben, ist der Idealismus.

Hegel legt den allergrößten Nachdruck auf diesen Punkt. Das ist die Probe auf das Exempel, welches die Vorrede ankündigt. Es genügt nicht, daß der Idealismus vom Bewußtsein ausgesprochen und behauptet werde. Er muß auch an ihm aufgewiesen werden. Oder in Hegels Worten: „das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist“. Das Erweisen geschieht auf dem zurückgelegten „Wege“, also in der „dialektischen Bewegung des Meinens, Wahrnehmens und des Verstandes“ — bis hin zur Vernunft.

Vom Resultat aus gesehen, stellt sich die Wahrheit der neuen Position freilich anders dar. Da ließe sich die Sachlage allenfalls verkennen. „Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt; oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser neuen Form hört — denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst — unbegreiflich“ [1]).

Ein jeder Idealismus, der jenen „Weg“ nicht als Legitimation seiner Behauptung selbst darstellt, bleibt „reine Versicherung, welche

[1]) II. 176.

sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich machen kann". Nur vermittelte Gewißheit hat philosophisch einen Boden, auf dem sie steht. „Unmittelbare Gewißheiten" haben das nicht. Ihnen lassen sich immer genügend andere unmittelbare Gewißheiten entgegenstellen. Anders ausgedrückt: die Vernunft kann, obgleich sie sich schließlich als das Alles in Allem erweist, doch nicht mit sich anfangen. Sie muß mit dem unvernünftigen Bewußtsein anfangen, vertrauend, daß sie sich daraus schon erweisen wird; das aber ist die sinnliche Gewißheit. „Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben anderen, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraktion ihres Vorhandenseins . ." [1]). Im Gegensatz zu dieser Abstraktion ist das „Ansichsein" ihres Vorhandenseins „die Bewegung seines Gewordenseins". —

Die Vernunft zeigt nun auf der ganzen Linie eine neue Stellung zur Welt, zu den Dingen und zu sich selbst. Ihre Gestaltungen greifen koexistierend ineinander über, mehr sich ergänzend als sich begrenzend und ausschließend.

Die theoretische Einstellung ist jetzt eine streng objektive. Ihr Interesse gilt wieder der Welt, dem „Diesseits", aber anders als in der Meinung und Wahrnehmung. „Die Vernunft ahnet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist, und muß fordern, daß der Unterschied, das mannigfaltige Sein, ihm als das Seinige selbst werde, daß es sich als die Wirklichkeit anschaue und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde" [2]). Diese Forderung nun erfüllt sich keineswegs mit einem Schlage. Es bleibt vor der Hand beim „Ahnen". Und so tritt die Vernunft den Dingen beobachtend gegenüber.

Dem beobachtenden Bewußtsein ist die Vernunft keineswegs als solche Gegenstand. „Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtsein in ihrer eigentümlichen Gestalt gegenwärtig sein kann, so würde es vielmehr in seine eigene Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde es von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen" [3]). Diesen geraden Weg kann die Vernunft nicht gehen. Sie

[1]) II. 177. [2]) II. 183. [3]) II. 183.

muß den Umweg über die Dinge machen, um zu sich selbst zu gelangen. Oder vielmehr sie wird diesen geraden Weg erst einschlagen können, nachdem sie ihr Wesen auf dem Umwege erfaßt hat. Das „In die eigene Tiefe Steigen" liegt jenseits der Phänomenologie des Geistes; es bildet nach ihrer Arbeit erst die neue Aufgabe, welche die „Wissenschaft der Logik" in Angriff nimmt.

Das Tun der beobachtenden Vernunft ist das der Wissenschaft. Sie beschreibt, hebt das Wesentliche heraus an den Dingen — dasjenige „wodurch sie selbst aus der allgemeinen Kontinuität des Seins sich losreißen, sich von anderen abscheiden und für sich sind" [1]). Dadurch kommt sie auf Gattungen und Arten, und schließlich auf das „System der Dinge". Hier wiederum schreitet sie vom künstlichen zum natürlichen System vor. Indem sie auf das Wesen der Dinge drängt, stößt sie auf das Gesetz und bildet Methoden heraus, Gesetze zu finden (Experiment). Aber das Gesetz ist jetzt nicht mehr einfach das „Gleichnamige" der Erscheinung; es ist die Sache selbst, in ihrem Begriff verstanden.

In der organischen Natur findet die Gesetzesforschung ihre Grenze. Hier erweist sich das Innere dem beobachtenden Blick als verschlossen. Gewisse Außenseiten der organischen Zweckmäßigkeit sind noch faßbar, die innewohnende Intelligenz organisierender Kraft entzieht sich dem von außen eindringenden Blick. Dieser folgt blindlings dem „Gesetz, daß das Äußere der Ausdruck des Inneren ist" [2]). Dabei geht er in die Irre. Und der Irrtum verdichtet sich, je höher hinauf in der Reihe der organischen Formen die Beobachtung vordringt.

Das zeigt sich schroff erst dort, wo sie beim Menschen anlangt und sein Seelenleben ihr Gegenstand wird. Hier wird sie zur „beobachtenden Psychologie" [3]). Es ist eine Menge von Gesetzen, die sich hier aufdrängt. Aber die „reale Individualität" des Bewußtseins fassen sie nicht. Die Welt des Individuums ist nicht nur tief innerlich und verwickelt, sondern auch „zweideutig": Individuum und Welt „modifizieren" sich wechselseitig. Das Individuum, inhaltlich genommen, ist das, was es von ihr faßt, resp. „wie das Vorhandensein von ihm verkehrt worden ist". Darin liegt die Freiheit des Individuums. Aber für seine Wesenserfassung ist die Freiheit zweischneidig. Die Welt des Individuums ist nur aus ihm selbst zu begreifen. „Der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seiend vorgestellt wird, auf das Individuum erhält durch dieses

[1]) II. 186. [2]) II. 200. [3]) II. 228.

absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Notwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch nicht hätte haben können“ [1]). So kommt es, daß die psychologische Beobachtung kein Gesetz findet für das Verhältnis von Selbstbewußtsein und Wirklichkeit.

Die Beobachtung findet sich auf die Erscheinung der Individualität „zurückgetrieben“. Sie verfällt nun auf den Ausweg, das Innere nach dem Äußeren, das Subjektive nach dem Objektiven zu beurteilen: das Seelische nach dem Leiblichen. Die Hand, das Gesicht, der Schädel drücken das seelisch Typische, den Charakter, ja manches von sehr individueller Eigenart aus. Chiromantie, Physiognomik, Schädellehre suchen diese Ausdrucksmannigfaltigkeit auszuwerten. Auch die Graphologie übersieht Hegel nicht. Aber ein Gesetz läßt sich nicht finden. Eine Fülle empirischer Merkmale liegt vor, und sie sind alle von Bedeutungsschwere, aber sie bleiben vieldeutig. Der Mensch ist variabel, die Zuordnung des Inneren und Äußeren ändert sich, im Leben des Individuums wie in der Geschichte. „Gesetzt, der Physiognom haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu machen“ [2]); in diesen Worten Lichtenbergs sieht Hegel die Bestätigung dessen, daß hier nur ein Verhältnis des „Zeichens“ vorliegt, und daß „dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch er ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist“.

Gleichgültigkeit des Zeichens gegen das Bezeichnete — das ist der überall wiederkehrende Grundzug der „Unwesentlichkeit“, der dieser ganzen Art der Beobachtung und des Urteils zukommt. Worauf es ankäme, das wäre, ein solches Äußeres zu finden, welches das „wahre Wesen“ des Inneren an sich hätte. Ein solches aber haben wir nur im Willen und in der Tat des Menschen. Indem das Bewußtsein dieses erfaßt, verläßt es die unwesentliche Äußerung und wendet sich dem Inneren direkt zu. Es gelangt dabei unmittelbar in das Gebiet des tätigen Lebens, der Handlung und seines Ethos. Und hier findet es, daß es eine „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ gibt.

[1]) II. 231. [2]) II. 238.

Diese Verwirklichung setzt genau an dem Punkte ein, an welchem das Verhältnis von „Herr und Knecht“ sich als unstabil erwies und in die „Bildung“ überging. Die theoretischen Gestaltungen, die sich nun dazwischengeschoben, haben das Verhältnis von Mensch zu Mensch — die „Verdoppelung“ des Selbstbewußtseins — nicht betroffen. Sie liegen in einer anderen Ebene. Indem die Gestaltungsfolge dieselbe nun wieder verläßt — denn nun hat das Bewußtsein es zur Genüge erfahren, daß die Verwirklichung der Vernunft nicht in dieser Ebene liegt — kehrt sie nunmehr auf die alte Ebene zurück. An diesem Punkte beginnt das Reich der Sittlichkeit.

Im Reich der Sittlichkeit ist die „einseitige Anerkennung“ der Individuen der gegenseitigen gewichen. Zugleich ist das Individuum selbst der Gesamtheit gewichen. Nicht verdrängt von ihr ist es, sondern aufgehoben in sie. Die Individuen „sind sich bewußt, diese einzelnen selbständigen Wesen dadurch zu sein, daß sie ihre Eigenart aufopfern, und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist — so wie dies Allgemeine wieder das Tun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist“ [1]).

Nicht als ein bloßes Sollen ist dieses Verhältnis gemeint, auch nicht als Theorie, die erst ein reflektierendes Bewußtsein sich macht. Es ist einfach das, was jedes Individuum, das in der Gesamtheit lebt, immerfort an sich erfährt. Und es weiß es, sobald seine Besinnung sich darauf richtet. Denn auch der Inhalt seines Tuns ist durch die „allgemeine Substanz“ bestimmt. „Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Tun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der anderen. Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihr zurückerhält“ [2]).

Das ist nun in aller Buchstäblichkeit die Einheit des Seins für anderes und des Fürsichseins. Diese Einheit ist die „allgemeine Substanz“ eines Volkes und „redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen eines Volkes“. Und dennoch ist sie nichts anderes als der Ausdruck der Individualität. „Die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist

[1]) II. 265. [2]) II. 266.

und tut." Und das Individuum erkennt sich in ihnen wieder. Es hat in dem „allgemeinen Geist" die Gewißheit, „nichts anderes in der seienden Wirklichkeit zu finden als sich selbst". Oder: „ich schaue die freie Einheit mit den Anderen in ihnen so an, daß sie, wie durch mich, so durch die anderen selbst ist, — sie als mich, mich als sie". So bestätigt es sich in concreto, daß in dem Leben eines freien Volkes „der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft" seine vollendete Realität hat.

Soweit der Vorblick. Indessen durchläuft diese Verwirklichung, als das „Werden der Moralität", noch eine Mannigfaltigkeit von Gestalten, bis sie sich vollendet. Oder auch: der glückliche Zustand der „Einheit" ist ein Anfangsstadium der tätigen Vernunft — annähernd verwirklicht im Jugendstadium der Völker, vor dem Erwachen der Individualität zu eigenen Ansprüchen — aber dann eine Verwirklichung, die sich selbst nicht begreift, ein Ansichsein ohne Fürsichsein, und insofern eben doch wiederum nicht das Wahre. Und so setzt denn auch geschichtlich die Auflösung der Bande ein, das Glück der Erfüllung geht verloren, und das Bewußtsein irrt aufs neue suchend zu anderen Gestalten.

Die erste von diesen ist der Individualismus der Lust, des Weltgenusses, und sein Scheitern am Gefüge des Weltzusammenhanges, an der „Notwendigkeit" oder dem Schicksal. Das Individuum in seiner selbstgewollten Isoliertheit erfährt die „Sprödigkeit der Einzelheit", die vor „der harten, aber kontinuierlichen Wirklichkeit zerstäubt". „Es erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod" [1]).

Das Selbstbewußtsein kehrt zurück zum Ganzen. Es entdeckt, daß es „das Allgemeine oder das Gesetz" in sich hat; dieses heißt ihm nun „das Gesetz des Herzens". Und es will dieses sein inneres Gesetz in die Wirklichkeit hineinbilden, die Welt nach ihm verbessern. Es stößt dabei notwendig auf die „wirkliche Ordnung" der Dinge, findet in ihr eine „feindliche Übermacht". Und nicht mit Unrecht. Es ist seine Anmaßung, die es büßt. „Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohles der Menschheit" [2]). Hierin liegt der Fehler. Das „ungezogene Wesen" ist die Einzelheit, die unmittelbar allgemein sein will. Es kann aber nur das in seinem Wesen Allgemeine und Notwendige allgemein

[1]) II. 274. [2]) II. 277.

wirklich sein. Verwirklicht sich aber das Gesetz des Herzens doch einmal, so macht es die Erfahrung, daß es ganz das Gegenteil dessen ist, was es zu sein meinte: ein ebenso starres Gesetz wie die von ihm bekämpfte Ordnung. Ja, es zeigt sich, daß diese gar nicht hart oder tyrannisch war, daß vielmehr „die Wirklichkeit belebte Ordnung ist" [1]). Die Empörung der Individualität gegen sie ist „Wahnsinn des Eigendünkels", sie bedeutet „die Verrücktheit des Bewußtseins, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist".

Der „Weltlauf" geht über das Gesetz des Herzens hinweg. Er beweist der „unruhigen Individualität" ihre Unwirklichkeit. Das Bewußtsein aber drängt zur Wirklichkeit, zum ruhigen Wesen einer Gestalt, die Einklang von Ich und Welt, innen und außen ist. „Diese Gestalt des Bewußtseins, sich in dem Gesetze, in dem an sich Wahren und Guten nicht als die Einzelheit, sondern nur als Wesen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen, und daher die Einzelheit des Bewußtseins aufopfern zu müssen, ist die Tugend" [2]).

Auch die Tugend aber setzt sich zunächst in Gegensatz zum Weltlauf — und wird von ihm besiegt. Der Tugendhafte sieht ihn als den lasterhaften, er will „durch Bezwingung seines Gegenteils sich erst seine Wahrheit geben". Auch er beginnt am falschen Ende. Er eifert zwar nicht wider den Weltlauf, wie der Weltverbesserer, aber indem er sich abscheidet von ihm, verdammt er sich zur Unfruchtbarkeit, Weltfremdheit, tatenloser Erbauung und „Deklamation". Er erfährt, daß seine Tugend leer ist, eine neue Eitelkeit mehr. Der tätige Lauf der Welt ist es, der ihn Lügen straft, seine „Tugend" als langweiliges Moralisieren, als Schönrednerei entlarvt, ja dem Worte „Tugend" das Odium der Pose anhängt, das in den Augen gesunder Tätigkeit und lebendiger Arbeit nun für alle Zeit daran hängen bleibt.

Das Bewußtsein steht hier noch mitten im „Tun und Treiben der Individualität"; und die Gestalten, die dieses Treiben annimmt, sind noch nicht erschöpft. Die nächste nennt Hegel „das geistige Tierreich". Das Individuum hat ins tätige Leben zurückgefunden, den Weltlauf bejaht, sich selbst in seinem Tun gefunden. Es ist nun in seinem Element. Es fühlt sich da heimisch wie das Tier in dem seinen. Das Element ist die Handlung. „Das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtsein ... das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat" [3]). Das Aufgehen im Tun

[1]) II. 280. [2]) II. 284. [3]) II. 298.

nun ist Aufgehen in der Sache, nicht im Dinge, als dem fertigen, sondern in dem Werk, das vollbracht wird. Seine Gesinnung ist die sachliche, und damit „ehrliche"; seine Befriedigung ist die des sachlichen Strebens, welches sich selbst belohnt.

Dennoch steckt in dieser Ehrlichkeit ein Betrug: die Sache bleibt an das Individuum gefesselt, es ist nicht die „reine Sache", sondern die „seinige". Seine Geschäftigkeit um sie ist immer noch ein Kreisen um sich selbst. Unter dem Schein der „Sache" bleibt das Tun des Einzelnen an ihn gekettet, gelangt über ihn nicht hinaus. Was dieser Sachlichkeit fehlt, ist die Absolutheit der Sache, die darin allein liegen kann, daß sie nicht die „seinige" nur, sondern die Sache überhaupt, die gemeinsame Sache ist. Diese aber wäre das Ganze, „die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen".

Der Betrug rächt sich am Tun des Menschen. Er verschiebt ihm den Gegenstand unter der Hand. Der Mensch ist hier „nur bekümmert um das Tun als das seinige, nicht um es als Tun der Anderen, hiermit die Anderen ebenso in ihrer Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu sein meinten. Es ist ihm nicht um die Sache als diese seine einzelne zu tun, sondern um sie als Sache, als Allgemeines, das für Alle ist"[1]). Das geschieht einfach dadurch, daß die Sache objektiv ist und das Tun in seinem Wert und Unwert an den Tag bringt. Das Wirken des Werks widerspricht durch die Tat dem „Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewußtsein und die Teilnahme Aller ausschließen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden soll"[2]). Der Betrug kehrt sich um. Der Einzelne wird um das Seinige, indem er es erreicht, vielmehr betrogen — zu seinem Heile; denn diese Dialektik seines Tuns bringt ihn direkt an „die" Sache als solche heran. Das Tun des Individuums geht in das Tun des Wesens über, „welches das Wesen aller Wesen, das geistige Wesen, ist"[3]).

Wo die absolute Sache bewußt wird, da wendet sich die Vernunft ihrer inhaltlichen Bestimmung zu. Sie gerät damit an die „sittliche Substanz". Sie versucht sich an ihr mit Formulierungen, in denen sie sie einzufangen sucht. So wird sie zur „gesetzgebenden Vernunft". In den Gesetzen spricht sie einfach aus, wie sie ihr Wesen sieht. Aber die Form des Ausgesprochenen ist das Gebot. Gebote sind allgemein. Die All-

[1]) II. 311 f. [2]) II. 312. [3]) II. 313.

gemeinheit widerspricht der Mannigfaltigkeit der Situationen. Z. B. „Jeder soll die Wahrheit sprechen". Der Sinn der Forderung erheischt den Zusatz „wenn er sie weiß". Die gesunde Vernunft erklärt, so sei es auch nur gemeint. Aber sofern sie in jenem Gebot gesetzgebend war, sagt sie nun, daß sie sich im Gebieten selbst schon widersprochen hat. „Damit hat sich das allgemein Notwendige in eine vollkommene Zufälligkeit verkehrt"[1]). Dann aber muß man zugeben, „daß auf einen allgemeinen, absoluten Inhalt Verzicht getan werden muß". Das liegt in der Natur der „Sache". Man langt bei der „Inhaltslosigkeit" an, und dem Gesetzgeber bleibt nichts übrig als „die reine Form der Allgemeinheit, oder in der Tat die Tautologie des Bewußtseins"[2]).

Kann die Vernunft den Inhalt so nicht fassen, so kann sie immerhin ein „Maßstab" sein, ein Kriterium, „ob ein Inhalt fähig sei, Gesetz zu sein oder nicht". Sie kommt als „gesetzprüfende Vernunft" genau auf den Standpunkt des Kantischen Imperativs, der ein formales, allgemeines Gesetz ist und nichts ausspricht als die generelle Bedingung, unter der eine Maxime fähig ist, Gesetz zu sein. Das ist dann zwar ein sicheres refugium der Vernunft, aber ihrer Aufgabe genügt sie so erst recht nicht. Der Maßstab der widerspruchslosen Allgemeingültigkeit wird nichtssagend, sobald es sich um konkretere Inhalte handelt, etwa um Eigentum oder Nichteigentum. Er paßt auf beide gleich gut zu. „Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntnis theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, d. h. als etwas, was gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sei, für die Erkenntnis praktischer Wahrheit mehr sein sollte"[3]).

Ein wirkliches und „unmittelbares Selbstbewußtsein der sittlichen Substanz" lehnt denn auch solche Maßstäbe grundsätzlich ab. Es hat noch ein direktes Verhältnis zu dem, was recht und gut ist. Es weiß innerlich darum, ohne zu prüfen, mit voller Gewißheit und ohne zu reflektieren, woher das Gesetz stamme: es ist einfach da, und der Mensch wurzelt noch ganz in ihm. Darin besteht die „sittliche Gesinnung" des Individuums. Nicht um beliebige Bestimmungen handelt es sich hier, die vom Dafürhalten abhingen, sondern um das ewige Gesetz, das niemand gemacht hat und niemand prüfen kann. „Ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sei, ist an und für sich bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebensogut keine zum Gesetze

[1]) II. 316. [2]) II. 319. [3]) II. 322.

machen und bin, indem ich zu prüfen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz, so ist sie das Wesen des Selbstbewußtseins; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Dasein, ihr Selbst und Willen“ [1]).

5. Phänomenologie des wahren Geistes.

Das Individuum sucht immer wieder sein Wesen außerhalb der allgemeinen Substanz. Und immer wieder macht es die Erfahrung, daß es sich selbst verfehlt. Das „an und für sich seiende geistige Wesen“ ist dabei überall schon vorhanden, aber es fällt mit dem „Bewußtsein seiner selbst“ nicht zusammen. Die Besinnung des Individuums auf seine Substanz erst ist seine Rückkehr zu sich selbst, sein Sichfinden, und gleichzeitig seine Erhebung zum eigentlich geistigen Wesen. „Das an und für sich seiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist der Geist“ [2]).

Schaut man von diesem Wendepunkte noch weiter zurück, so fällt auch auf den Begriff der Vernunft ein neues Licht. „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein“, so lautete ihre Definition. Aber diese Gewißheit ist am Bewußtsein selbst noch nicht realisiert, nicht „zur Wahrheit geworden“. Das lehrten die durchlaufenen Gestalten. Erst in seinem Identischwerden mit der „allgemeinen Substanz“ kann sich das erfüllen. Darum heißt es jetzt, an der Schwelle zum „wahren Geiste“, zusammenfassend: „die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist“ [3]).

Daß die Vernunft das Absolute ist, dieser Gedanke wird erst hier konkret. Sie ist als Absolutes nicht ein verborgener Hintergrund der Wirklichkeit, sondern die konkrete Wirklichkeit in der Menschenwelt selbst; vielmehr sie ist in ihr dabei, sich zu verwirklichen. Und das besagt: sie wird in ihr, was sie an sich ist, auch für sich. Als Ansich ist sie das, was Hegel „Substanz“ nennt, „der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Tuns Aller und ihr Zweck und Ziel“. Und zugleich ist sie, sich realisierend im Menschen und seiner Geschichte, „ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun Aller und jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt“. Aber ihr Fürsichsein, ihr Wissen um sich hat sie

[1]) II. 326. [2]) II. 328. [3]) II. 327.

im sittlichen Bewußtsein der Einzelwesen. „Als Fürsichsein ist sie das aufgelöste, das sich opfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, und sich seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Tuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig“ [1]).

Dem Individuum als Einzelwesen ordnet sich über „das Individuum, das eine Welt ist“, der Geist als das „sittliche Leben eines Volkes“. Damit beginnt abermals eine Reihe von Gestaltungen. Denn auch der Geist gelangt erst auf Umwegen „zum Wissen seiner selbst“. Aber überall handelt es sich jetzt um Formen seiner Verwirklichung, um „reelle Geister“, oder um „Gestalten einer Welt“. So entsteht die formale Welt des Rechts, das Reich der Bildung und sein Gegenstück, das Reich des Glaubens.

Die Handlung hat ihr Ziel vor sich, außer sich. In ihr ist das Bewußtsein von der sittlichen Substanz geschieden. In der Sittlichkeit der Handlung aber kehrt es zu ihr zurück. Nun ist Handlung das Element des gemeinsamen Lebens. Dieses also beginnt mit der Spaltung.

Das Individuum findet sich, unabhängig von menschlicher Satzung, schon in dem „natürlichen sittlichen Gemeinwesen“ stehend, in den Blutsbanden der Familie. Es steht damit bereits unter dem „göttlichen Gesetz“, aber ohne es zu verstehen. Es ist ihm, solange es im Schoße dieses engen Gemeinwesens geborgen bleibt, gleichsam die unterirdische Macht, die es bei der Substanz festhält. Die formende Kraft darin ist schon ein dunkles Bewußtsein des „Selbsts in einem Anderen“. Sie ist „der bewußtlose, noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit“. Andererseits ist die Familie nur „Element des Volkes“ und dem Volke zugleich „gegenüber“ [2]).

Das göttliche Gesetz waltet zunächst nur in der Tiefe; das menschliche aber, das „an der Sonne geltende“, hat sein Leben im Gemeinwesen, in dem das Individuum „Bürger“ ist. Macht und Sichtbarkeit hat es in der „Regierung“. Der Geist eines Ganzen schließt die Elemente zusammen und gibt ihnen zugleich „das Gefühl ihrer Unselbständigkeit“, indem es sie „in dem Bewußtsein erhält, ihr Leben im Ganzen zu haben“. Das geht bis zur Negation des individuellen Lebens, das sich im Kampfe

[1]) II. 329. [2]) II. 334.

für das Ganze opfert. Göttliches und menschliches Gesetz sind hier keineswegs im Gegensatz; dieses wurzelt in jenem, wennschon es hinter ihm verborgen bleibt.

In der besonderen Situation aber kann das eine sehr wohl auch gegen das andere gehen. Die Tat, die aus dem dunklen Gefühl des göttlichen Gesetzes heraus geschieht, kann das menschliche durchbrechen. Es entsteht der tragische Konflikt, die Schuld und das aus ihr notwendig folgende Schicksal. Tat, Schuld, Schicksal sind Sache des Individuums. In ihnen tritt der Einzelne heraus aus der Substanz, in der er wurzelte. Ein anderer Geist tritt damit aus dem Geist des Ganzen hervor. Er wird ihm zur Gefahr. „Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten, und weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindliches Prinzip“ [1]). Hier setzt die Auflösung ein. Sie führt zuletzt zum „Untergang der sittlichen Substanz“ und zum Übergang in eine neue Gestalt.

Was übrig bleibt im Untergang der Substanz, das sind die Elemente. „Das Allgemeine, in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist, ist eine Gleichheit, worin Alle als jede, als Personen gelten“ [2]). Die Persönlichkeit ist die als wirklich geltende Selbständigkeit des Bewußtseins. Ihr Dasein ist in Wirklichkeit eben das, was der Idee nach das stoische Bewußtsein war, das auf sich selbst gestellte Einzelsein. In dieser Form kann sie sich nicht halten. Ihr Recht ist „weder an ein reicheres oder mächtigeres Dasein des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit, oder an es als Selbstbewußtsein überhaupt“ [3]). Das ist die Basis, auf der sich der Rechtszustand bildet. In ihm handelt es sich in erster Linie um Besitz und Eigentum, ein geistloses Gemeinwesen, dem der „Formalismus des Rechts“ wohl angemessen ist.

Aber es wächst auf dieser Basis noch anderes: die Staatsmacht und der Reichtum. Da das Individuum in beiden sowohl das Anzuerkennende als das Abzulehnende findet, so bilden sich sehr relative Begriffe des Guten und Schlechten heraus, und zugleich — je nach der vorwiegenden Haltung des Individuums — zwei Typen des Bewußtseins: ein anerkennendes, für die bestehende Ordnung eintretendes, ja sich aufopferndes, und ein absprechendes, widerwillig gehorchendes, im Geheimen zersetzendes Bewußtsein. Hegel nennt sie das „edelmütige“ und das „niederträchtige Bewußtsein“. „Das Bewußtsein kommt dadurch, daß es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit, gut oder schlecht zu sein“ [1]).

[1]) II. 358. [2]) II. 360. [3]) II. 361.

Diese Übertragung hat ihr inneres Recht darin, daß die Dialektik des Eigennutzes in Macht und Reichtum sich an ihren Trägern, ihnen unbewußt, aber zwangsläufig erweist. „Das Wirkliche hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu sein. Es meint wohl in diesem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewußtsein gibt, für sich zu sein, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geistiges; allein auch nur äußerlich angesehen, zeigt es sich, daß in seinem Genusse jeder Allen zu genießen gibt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und Alle für ihn. Sein Fürsichsein ist daher an sich allgemein, und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu tun, das nicht Allen zugute käme“ [2]).

Das Bewußtsein macht in diesem seinem „Reich der Bildung“ dieselbe Erfahrung, die es bisher überall gemacht hat: sein Gegenstand sowohl als es selbst erweist sich als ein anderes, denn was es meinte. Die Täuschung ist zu seinem Heile. Die Macht des Geistes bricht durch das geistlose Sein hindurch; die Kraft des Allgemeinen bewährt sich auch in ihrer Verleugnung durch die „Sprödigkeit“ des Individuums.

Aber es ist noch eine andere Dialektik, die in der Staatsmacht als solcher steckt und in ihrer Zuspitzung zum Vorschein kommt. Das „edelmütige Bewußtsein“ bejaht die Staatsmacht. Es nimmt das Ethos des Gehorsams an und steigert es zum „Heroismus des Dienstes“. Indem es sich so entfremdet, trägt es den Machthaber zur Höhe. Die Staatsmacht wird dadurch „zum seienden Allgemeinen, zur wirklichen Macht“. Der Dienst ist an sich stumm. Er hat sein Selbstbewußtsein und seinen Stolz an der Herrlichkeit der Macht, der er dient. Er dient ihr wohl auch mit dem „Rat“ neben der Tat, aber der Rat ist vielspältig je nach den Sonderinteressen der „Stände“, deren „innerer abgeschiedener Geist“ ein Fürsichsein des nicht aufgeopferten Willens ist und „seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besonderes Bestes vorbehält und dies Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist“ [3]). In diesem Vorbehalt schlägt

[1]) II. 377. [2]) II. 374. [3]) II. 381.

das edelmütige Bewußtsein in das niederträchtige um, das „immer auf dem Sprunge zur Empörung" steht.

Was der stumme Dienst der Macht versagt, gibt ihr die „Sprache", die allein das Selbstbewußtsein ausspricht. Sie steigert sich aus jenem selben Stolz des Dienstes heraus zur „Sprache des Preises", ja zu einer Art „Heroismus der Schmeichelei". Sie gibt dem Repräsentanten der Macht das, was er sich selbst nicht geben kann, „das wollende und entscheidende Fürsichsein, und hierdurch selbstbewußte Existenz; oder, dadurch kommt dies einzelne wirkliche Selbstbewußtsein dazu, sich als die Macht gewiß zu wissen" [1]).

Die Herrlichkeit des Machtträgers ist somit eine erliehene. Sie trägt den Keim der Zersetzung in sich. Der Geist des Dienstes trägt sie, aber die Kluft zwischen ihm und ihr ist aufgerissen und ins Extrem erweitert. Die Macht stürzt zusammen, sobald das dienende Bewußtsein zu seinem Fürsichsein kommt. Daß aller Dienst „Bildung" ist, wissen wir aus der Dialektik von Herr und Knecht. Das bewahrheitet sich nun. Bildung unterhöhlt die Macht. Das „edelmütige Bewußtsein" sieht sich, wo es zu sich selbst gelangt, auf die Seite des niederträchtigen Bewußtseins gedrängt. Seine Bildung ist das revolutionierende Element. Urteilend spricht es das Eingesehene aus. Aber die Einsicht ist es, die gegen seine ursprünglich bejahende Tendenz geht. Und so spricht denn seine Bildung „die Sprache der Zerrissenheit". Es führt damit die allgemeine Verkehrung und die Entfremdung zwischen Wirklichkeit und Gedanken herauf. Und damit erfährt es nun selbst das Gegenteil dessen, was es meinte. „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichtums, noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im anderen, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst" [2]).

Die Sprache der Zerrissenheit ist das Symptom der Auflösung. Aber sie ist die noch untätige, räsonnierende Auflösung. Sie hat daher immer noch das positiv gesinnte „ehrliche Bewußtsein" gegen sich. Und obgleich sie die Wahrheit ausspricht, fehlt ihr doch die Kraft, das Ausgesprochene wahr zu machen. „Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt, dasjenige um welches es in dieser realen Welt allein zu tun ist. Jeder Teil dieser Welt kommt

[1]) II. 386. [2]) II. 392.

darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. Das ehrliche Bewußtsein nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte tut. Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung. Der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, die weit auseinanderliegen, und dessen Sprache daher geistreich ist" [1]).

So erfährt denn auch die geistreiche Bildung am eigenen Wesen jene selbe Dialektik, welche sie an den bestehenden Verhältnissen aufdeckt. Sie erweist sich selbst als inhaltsleere oder eitle Bildung. „Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Anderen; und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit." Aus diesem Geist der Bildung geht die Forderung der Auflösung hervor; aber wiewohl sie der Meinung nach an das bestehende Wirkliche erging, so ergeht sie in Wahrheit doch vielmehr gegen ihn selbst. Und indem so das Negative sich selbst negiert, kehrt der Geist aus seiner Verirrung zurück zu sich selbst.

Der Welt der Bildung und des zerrissenen Bewußtseins steht noch jenseits ihrer „die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseins oder des Denkens" entgegen. Hier herrscht noch die absolute Macht als die göttliche. Gegeben ist sie in der Form des Glaubens. Aber eben in dieser Form „tritt sie noch nicht auf, wie sie an und für sich ist" [2]). Die reine Einsicht hat sich ihrer noch nicht bemächtigt. Gerade die Jenseitigkeit des Geglaubten ist seine Unwirklichkeit, und damit seine Machtlosigkeit, sowohl gegenüber der veräußerlichten Staatsmacht, als auch gegenüber dem zerrissenen Bewußtsein der Bildung. „Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichsein ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht" [3]). Was not tut, ist: beide zusammenzubringen, die Einsicht mit Inhalt zu erfüllen den Glauben zum Wissen hinaufzuführen. Es bedarf dafür noch eines weiteren Ausholens, tieferer Auflösung. Die Synthese kann nicht künstlich „gemacht" werden. Das Bewußtsein muß sich selbst zu ihr hinbewegen, um sie an seiner eigenen Wandlung zu erfahren. —

Die Aufklärung als geschichtliche Erscheinung lag noch in jüngster Vergangenheit, als der deutsche Idealismus im Verein mit der Romantik

[1]) II. 393. [2]) II. 399. [3]) II. 401.

sich gegen sie wandte. Sie war ein noch aktuelles Thema. Fichte hatte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" die schärfsten Waffen gegen sie geführt. Hegels Beurteilung in der Phänomenologie erschien nur ein Jahr später. Sie ist von einem ganz anderen Geist getragen. Für Hegel hat jedes Zeitalter und jede Gestalt geistigen Seins ihr Recht, und nicht nur ein historisches, sondern ein ewig notwendiges. Der Geist auf seinem Wege zum Begreifen seiner selbst bedarf auch der Aufklärung, als eines ständigen Fermentes. Diese Grundanschauung macht es, daß Hegel der in ihren Zuspitzungen und Schlagworten längst totgelaufenen Aufklärung, die eine große Erhebung der Vernunft sein wollte und ein großes Fiasko der Vernunft wurde, in eben dieser ihrer Größe gerecht werden konnte. Kein Thema war wie dieses angetan, die innere Dialektik des Geistes zur Erscheinung zu bringen, das Positive im Negativen — d. h. „die Macht des Negativen" als solche — greifbar zu machen.

Die Aufklärung ist der Kampf der „reinen Einsicht" gegen den „Glauben" jeder Art, gegen alles Überlieferte und treuherzig Hingenommene. Hält man nun fest, daß Glaube und Einsicht einander nicht ursprünglich entgegengesetzt sind, sondern es erst unter bestimmten Umständen werden, so weiß man zum voraus, daß sie irgendwie in der Tiefe, im letzten Grunde, doch dasselbe wollen, mit verschiedenen Mitteln um dasselbe kämpfen: die „Substanz" des geistigen Seins zu erfassen, sie gegen alle dunklen Mächte des Ungeistigen zur Verwirklichung zu führen — nicht in der Theorie natürlich, sondern im Leben selbst. So gilt von der Aufklärung, was von „den verschiedenen Weisen des negativen Verhaltens (von Stoizismus, Skeptizismus u. a.) gelten durfte: „sie ist aus der Substanz geboren und weiß das reine Selbst des Bewußtseins als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtsein des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. Indem Glaube und Einsicht dasselbe reine Bewußtsein, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbstbewußtsein schlechthin Entgegengesetztes, der reinen Einsicht aber das Wesen das Selbst ist, sind sie für einander das eine das schlechthin Negative des anderen"[1]).

Schon in diesem Ausgangspunkt sieht man deutlich Recht und Unrecht der Aufklärung angelegt. Und hier setzt nun eine Entwicklung ein, die in der Zuspitzung des Gegensatzes auf seine Überwindung hintendiert. „Dem Glauben kommt, wie beide gegeneinander auftreten, aller Inhalt zu; denn in einem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes

[1]) II. 408.

Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisieren und einen Inhalt geben".

Daß diese Bewegung nicht nur ein Weg zur Sache, sondern bereits die Sache selbst ist, kann sie selbst nicht wissen. Die ersten Schritte sehen wie leeres Absprechen, Entfernung von der Sache, aus. Sie geht zunächst gegen Vorurteile und Irrtümer an, damit zugleich gegen die Mächte, die deren Hüter sind, gegen Despotismus, Kirche, Priesterschaft. Sie erblickt in diesen Mächten den leeren Willen zur Herrschaft, zum Betruge der Massen um des Herrschens willen. Indem sie gegen Betrug und Unterdrückung der einen angeht, wendet sie sich zugleich gegen Aberglauben, träge Dumpfheit und Dummheit der anderen. Sie kämpft von vornherein auf zwei Fronten, und verschieden wie der Kampf sind die Waffen. Die scharfen Waffen sind gegen die Macht geschliffen; die friedlichen, die gegen das unterdrückte Bewußtsein vorgehen, wirken nur wie ein geistig kontagiöses Umsichgreifen, das erwecken und Fesseln brechen will. „Die Mitteilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuiert, als Entgegengesetztes bemerkbar macht und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie *für* das Bewußtsein, das sich ihr unbesorgt überließ"[1]).

Kraft und Gefahr der Aufklärung sind darin charakterisiert: hat der Mensch mit Bewußtsein ihr Wesen erfaßt, und wendet er sich aus dem Gefühl des Bedrohtseins gegen sie, so ist er der Ansteckung längst verfallen, der Kampf kommt zu spät. „Und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat das Mark des geistigen Lebens ergriffen". Es ist ein „stummes Fortweben des Geistes im einfachen Inneren seiner Substanz, der sich sein Tun verbirgt"[2]). Die Wendung des negativen Tuns in ein positives kann nicht aus dem Gegensatz zu ihm kommen, sondern wiederum nur aus seinem eigenen Wesen.

Der Wendepunkt der Aufklärung ist ihr innerer Widerspruch. Sie gerät notwendig in ihn, weil sie etwas anderes zu bekämpfen meint, als sie selbst ist, ihr Wesen aber — positiv genommen — in der Tat kein

[1]) II. 410. [2]) II. 411.

anderes ist. Ihr Wesen ist „der absolute Begriff". Mit dieser „Kategorie" arbeitet sie. Aber das Wesen des absoluten Begriffs ist eben das, was sie nicht sieht: „daß dies Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist." Sie gibt für Lüge aus, was sie bekämpft; sie sieht ihr „Anderes" darin, aber dieses Andere „kann nichts anderes sein als sie selbst". Oder, schärfer formuliert: „indem also die Vernunft von einem anderen spricht, als sie ist, spricht sie in der Tat nur von sich selbst". Und straft sie jenes Lügen, so straft sie sich selbst Lügen. Sie ist nicht nur Negation, sondern auch Negation der Negation, und insofern liegt zugleich in der sich vernichtenden Vernunft „die Bedeutung, ihre Verwirklichung zu sein". Sie selbst sieht das freilich nicht, und so ist das, was sie tut, noch lange nicht „für sie". Das Fürsichsein dieser Bewegung gehört nicht mehr der Aufklärung an [1]).

Aus der inneren Dialektik der Aufklärung folgen ihre besonderen Erscheinungsformen. So vor allem die Äußerlichkeit ihres Kampfes gegen die Volksreligion. Sie löst die Symbole vom Inhalt ab, um sie als leere Form bloßzustellen. Dasselbe macht sie mit der anthropomorphen Gottesvorstellung; sie sieht nicht, daß das Absolute gerade adäquat nur in der Form des höchsten Seins, des Lebendigen und Persönlichen, vorgestellt werden kann. Die Einsicht, indem sie Verkehrung des Glaubens ist, wird zum „Mißverstehen ihrer selbst".

Ganz anders als Fichte sieht Hegel Recht und Unrecht der Aufklärung. Ihm ist sie nicht die allgemeine „Ausklärung", der große Kehraus des Geistes. Dem Glauben tut sie Unrecht, sofern in ihm doch irgendwie „das göttliche Recht" und die Substanz des Geistes vorhanden ist. Sie „verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas anderem, als sie ihm sind". Aber sie hat auch ein Recht gegen ihn; nur daß sie selbst es genau so wenig sieht wie das Recht des Glaubens und sich darin „ebensowenig über sich selbst aufgeklärt" erweist wie er. „Indem ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseins ist, wird sie nicht nur auch ihr Recht behalten, so daß zwei gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben und keins das andere befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewußtsein die Negativität des Begriffs ist, die nicht nur für sich ist, sondern auch über ihr Gegenteil übergreift, und der Glaube selbst, weil er Bewußtsein ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können" [2]).

Eine tiefe Durchdrungenheit von der absolut zielsicheren Recht-

[1]) II. 412 f. [2]) II. 426.

läufigkeit alles geistigen Ringens spricht aus diesen wuchtigen Worten. Und sie wird einleuchtend, wenn man für den undurchsichtig kontrahierten Terminus „Negativität des Begriffs" seinen expliziten Inhalt setzt: die wesenhafte Bezogenheit des Begriffs (d. h. des begreifenden Denkens) auf das ihm Negative und scheinbar Äußere, sein Gegenüber, das zu Begreifende. Das Recht der Aufklärung ist also das eigentlich Positive in ihr, die Anwartschaft auf den Inhalt als den begriffenen. Und da dieser Inhalt nur einer und immer derselbe ist — derselbe nämlich, den auch der Glaube hat, das eigentlich Substantielle des Geistes selbst, — so kann der Glaube freilich der Aufklärung ihr Recht nicht verweigern; wenigstens dann nicht, wenn sie diesen Inhalt sich ins Bewußtsein hebt, und damit die „Negativität des Begriffs" in ihrer Wirklichkeit realisiert. Dagegen gehalten ist die ganze Kritik der Positionen des Glaubens und ihre frivole Entleerung, die in der geschichtlichen Aufklärung soviel Redens von sich macht, in der Tat nur ein Moment des Überganges in der allgemeinen Dialektik des Geistes.

Diese Dialektik wird schließlich an der Aufklärung selber sichtbar — in der inhaltlichen Kümmerlichkeit ihrer „Wahrheit", in der Oberflächlichkeit ihrer Wertungen, in der Leere ihres Selbstbewußtseins, schließlich in den Früchten ihres Tuns, dem allgemeinen Zusammenbruch des Bestehenden. Was die Wertungen anlangt, so war Fichtes Kritik des „Nützlichen" nicht wohl zu überbieten. Wohl aber ließ sich auch diese Grundkategorie der Aufklärung selbst radikaler und gerechter durchleuchten. Es liegt im Wesen des Nützlichen, daß es nur „gut zu etwas" ist, niemals aber dasjenige Gute selbst, „wozu" es gut ist. Es ist wesenhaft dienender, untergeordneter Wert, und daher ein unselbständiger. Eine Theorie, die Recht, Staat und Sittlichkeit auf das Nützliche gründen will, bleibt notgedrungen in der Luft schweben, weil der Endzweck, Selbstwert und Sinn des Ganzen — oder wie Hegel es nennt „die Substanz" — außerhalb ihrer bleibt. Sie läuft sich tot an ihrer ihr Wesen ausmachenden Unwesentlichkeit.

Und will die Theorie ein wirkliches Leben bestimmen, so läuft auch das wirkliche Leben sich an ihr tot. Hegel sagt das in seiner Sprache so: das Nützliche ist ein Ansichbestehendes, aber zugleich an sich nur für ein anderes bestehend. Die Einheit dieser Momente und ihre Entgegensetzung machen es aus. „Das Moment des Fürsichseins ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daß es über die anderen Momente, das Ansich und das Sein für anderes, übergreift, und somit das Selbst wäre. Die reine Einsicht hat

also an dem Nützlichen ihren eigenen Begriff in seinen reinen Momenten zum Gegenstande; sie ist das Bewußtsein dieser Metaphysik, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der Einheit des Seins und des Begriffs selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sich hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seiende, aber doch noch eine Welt, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dies die nächste Stufe sein, daß sie zusammenstürzen, und die Aufklärung die Früchte ihrer Taten erfährt" [1]).

Der Gedanke der Nützlichkeit als letzten Sinnes aller Dinge ist tautologisch. Er kann sich nicht mit Inhalt erfüllen, weil er sich ausschließend gegen andere Eigenart verhält, und doch in sich selbst keinen findet. Das „sich selbst zum Gegenstande haben" ist zwar die Form alles geistigen Seins. Aber sie ist erfüllt nur, wenn sie die Substanz des Geistes enthält. Sonst ist sie bloßes Spiel der Akzidentien.

Ähnlich steht es mit den übrigen Ideen der Aufklärung, z. B. mit Gleichheit und Freiheit. Beide haben ihr tiefes Recht, wenn man sie aus der Substanz heraus versteht — also aus dem Geiste desjenigen Allgemeinen heraus, das die Menschen von Anbeginn umschließt und trägt, an dem der Einzelne nur Moment, jeweiliger Träger, Bewußtsein ist. Beide aber verlieren ihr Recht, wenn sie formal verstanden, auf den Einzelnen bezogen und von ihm aus auf die Masse übertragen werden. Die Folge ist dann der äußere Zusammenbruch, der alles mit sich reißt, die Revolution, die Willkür des zum Herrscher gemachten abstrakten Prinzips, und mit ihr der „Schrecken".

Es gibt aber noch eine andere Frucht der Aufklärung: die Rückkehr des sich entfremdeten Geistes zu sich. Auch diese resultiert aus der Zuspitzung der Extreme, ist deren Zusammensinken, ein sich Wiederfinden der allgemeinen Substanz in der neuen Gestalt des „moralischen Geistes". Was Hegel unter dem Titel „der seiner selbst gewisse Geist" behandelt, ist im wesentlichen Kantische Ethik, sowie deren Folgeerscheinungen. Das Thema ist nicht neu, es ist uns in Hegels frühen Schriften schon begegnet.

Die Stärke der neuen Moralität ist ihre Innerlichkeit und Strenge, der Ernst des wiedergefundenen Substantiellen. Der Imperativ, das Sollen, die Pflicht machen hier die Grundlage einer ganzen „Weltanschauung" aus. Gegen die Wesentlichkeit des Sollens verschwindet das

[1]) II. 439.

Sein der Wirklichkeit und der Natur; es sinkt zur „Unselbständigkeit und Unwesenheit" herab [1]). Darin aber liegt die Grenze dieser Moralität. Der absolute Idealismus erblickt darin die Verkennung des Wirklichen, und damit der Vernunft, die Unfruchtbarkeit des Sollens und den Keim seiner Selbstaufhebung.

Darüber hinaus zieht Hegel hier noch eine andere Konsequenz. Das Sollen darf sich auch gar nicht erfüllen, die Harmonie zwischen Wirklichkeit und Forderung würde die Moralität aufheben. Das Sollen nämlich besteht nur, solange diese Harmonie fehlt, Moralität aber ist auf das Sollen gegründet. Könnte der Mensch sein sittliches Ziel erreichen, so erreichte er damit doch nicht seine vollendete Sittlichkeit, sondern deren Aufhebung. Darum ist die Vollendung in die Unendlichkeit hinausgeschoben. „Denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtsein auf. Denn die Moralität ist nur moralisches Bewußtsein als das negative Wesen ... In der Harmonie aber verschwindet die Moralität als Bewußtsein oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moralischen Bewußtsein oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verschwindet" [2]).

Auf diese negative Seite der Sollensethik legt Hegel das ganze Gewicht. Das Resultat ist ein ebenso negatives. Die Aufgabe, die dem Menschen erwächst, erweist sich als eine nicht nur dem Können unangemessene, sondern auch ihrem Wesen nach, d. h. dem Sinn des Sollens nach, nicht zu vollendende; als eine Aufgabe also, die „schlechte Aufgabe bleibt" und bleiben soll. Mit dem Sinn der Aufgabe aber hebt sich auch der Sinn der Moralität auf, deren Aufgabe sie ist. Es ist „eine Moralität, die nicht Bewußtsein, nicht wirklich mehr sein soll". Dadurch aber leidet die „Heiligkeit der moralischen Wesenheit", und die absolute Pflicht erscheint als etwas „Unwirkliches".

Wie es um diese Kritik Kants bestellt ist, steht hier nicht zu erörtern. Sie ist in nachhegelischer Zeit oft wiederholt worden. Für die Erscheinungsformen des Geistes ist hierbei nur dieses wichtig, daß das moralische Bewußtsein selbst Auswege aus der Sackgasse sucht, und auch findet. Es gibt ein unmittelbares Bewußtsein des Rechten im Menschen, das Gewissen. Der Geist ist sich im Gewissen „seiner selbst gewiß". Aus dieser Gewißheit heraus ist seine Auffassung von Gesetz und Pflicht eine andere: nicht das Selbst ist um der Pflicht willen da, sondern die Pflicht um des Selbst willen. Hier ist das moralische Selbstbewußtsein „in sich zurückgekehrt, konkreter moralischer Geist" [3]). Das Individuum lebt

[1]) II. 454. [2]) II. 457. [3]) II. 478.

seiner Überzeugung. Aber es hat sich damit isoliert. Sein Ideal ist „die schöne Seele". Damit ist es aus der „Substanz" herausgetreten, ist „abgeschiedener Geist". Seine „Schönseeligkeit" wird zur Selbstbespiegelung. Ja, es wird seelisch eigennützig, verfällt dem „Schein" des Rechten, und schließlich der „Heuchelei". Als beurteilendes Bewußtsein aber wird es absprechend, kritiksüchtig, indem es selbst tatenlos dasteht und die Handlung aus Furcht vor Befleckung scheut. So wird es selbst zum „niederträchtigen Bewußtsein".

Auch diese Gestalt des Bewußtseins erfährt, daß sie nicht ist, wofür sie sich hält. Und so besinnt sich der Geist wieder auf sein allgemeines Wesen, kehrt aus der Abgeschiedenheit zurück. Das Gewissen findet zurück zu sich, indem es begreift, daß es nicht das des Individuums ist, sondern allgemeines Gewissen. Das Kriterium hebt sich auf, indem es sich gegen sich selbst richtet. Es schlägt in Verzeihung und Versöhnung um. Verzeihung ist die „Verzichtleistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen". Das urteilende Bewußtsein kommt wieder zur „Anerkennung" des handelnden Bewußtseins. Es ist ihm als sein Gegenteil nicht mehr das „böse". Es erkennt sich in ihm wieder. „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile ... anschaut — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist" [1]).

Hier ist nun das Ziel endlich erreicht, auf das alles praktische Verhalten hintendiert. Das handelnde und das urteilende Bewußtsein sind in der Anerkennung eins geworden. Die Harmonie ist Wirklichkeit, das Gute real, das Reale seiner selbst bewußt. Der Geist ist für sich, was er an sich ist. Die Vergebung ist die Erkenntnis, daß das Böse auf beiden Seiten war, im Urteil wie in der Handlung. In dieser Erkenntnis wird es auf beiden Seiten zur Nichtigkeit, hebt sich auf. Und das Gute, das auch auf beiden Seiten war, erkennt sich in seinem Anderen. „Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtsein ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende" [2]).

Der Gegensatz von Ich und Ich ist hier nicht vernichtet; er bleibt

[1]) II. 506. [2]) II. 505.

als die „Diskretion der Einzelheit" bestehen. Aber er ist überwunden, aufgehoben: das Sich-Wissen ist im Gewissen des Einzelnen das allgemeine Gewissen. So ist das Resultat nicht „die indiskrete Kontinuität und Gleichheit des Ich = Ich". Gerade die Fichtesche Formel drückt es nicht aus. Wohl aber läßt sich sagen: „es ist das wirkliche Ich, das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegenteile" [1]).

Was in der Ethik Kants und Fichtes in unerreichbare Ferne gerückt, ja durch das Wesen des Sollens von der Verwirklichung ausgeschlossen war, ist hier wirklich und gegenwärtig, daseiend inmitten der Vergänglichkeit und des Endlichen. So ist es auch die Versöhnung von Natur und Sittengesetz, Wirklichkeit und Aufgabe. „Das versöhnende Ja, wenn beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen" [2]).

Die hiermit erreichte Stufe des Geistes ist die wahre Moralität — eben dasselbe, was Hegel in der früheren Schrift „absolute Sittlichkeit" genannt hatte. Es ist die Wiederkehr jenes glückhaften Urstandes, bei dem das Individuum noch geborgen lag in der tragenden Allgemeinheit, die seine Substanz ist. Aber es ist Wiederkehr nicht als Urstand und bewußtlose Vernunft, sondern nunmehr reflektiert in sich, sich wissend, für sich seiend, was es an sich ist; nicht nur als Seiendes, sondern auch als Erscheinendes, und zwar als ein Sich-Erscheinendes. Es ist so noch das Unmittelbare, aber als vermittelte Unmittelbarkeit. Und sofern es das Absolute selbst ist, das hier sich selbst erscheint — ein Wirkliches einem Wirklichen — so ist das in der Tat nichts geringeres als das Erscheinen Gottes mitten unter uns.

Zugleich aber sieht man hier, daß in dieser „Bewegung" des moralischen Geistes noch etwas anderes erreicht ist als die „absolute Sittlichkeit". Denn eben das Erscheinen Gottes mitten unter uns ist es, was man von jeher Religion genannt hat. Die Moralität geht in eine neue und höhere Gestalt des Geistes ein. Es ist ihr eigenes lebendiges Wesen, in ihrer Vollendung zur Religion zu werden. Im Auftreten von „Vergebung" und „Versöhnung" spricht sich das deutlich aus. In der Sprache Hegels heißt das: Religion ist die Wahrheit der Moralität. —

[1]) II. 507. [2]) II. 508.

Dieselben Momente, Vergebung und Versöhnung, verraten aber auch schon, daß es nicht eine beliebige Religion ist, welche die Wahrheit der Moralität ausmacht, sondern nur Religion in ihrer geklärten und reinen Gestalt. Und damit ist der Phänomenologie des Geistes ein neues Thema vorgezeichnet: die Phänomenologie der Religion selbst. Auch innerhalb ihrer gibt es eine lange Reihe von Erscheinungsformen — geschichtlich wie übergeschichtlich verstanden — und auch diese haben ihre Schwächen, Einseitigkeiten, Extreme, Gegensätzlichkeit und Selbstaufhebung, kurz ihre eigene Dialektik. Und auch hier ist nicht das Endresultat, sondern nur das Ganze des Prozesses, die Wahrheit der Religion. Darum ist der Prozeß zu entwickeln.

Die Religion ist „die Daseiende Wirklichkeit des ganzen Geistes". Der „ganze Geist" selbst aber „ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche, und er sich anschaue, wie er ist" [1]). Auf die gegenständliche Seite dieses „Wissens" bezogen, heißt das, daß Religion „Anschauung" Gottes ist, nicht begreifendes Erfassen. Und die Formen dieser Anschauung sind mannigfaltig, je nachdem welches der „Momente" im Wesen Gottes als des absoluten Geistes erfaßt und als Gestalt angeschaut wird. Die Momente wechseln, zeigen eigene Bewegung im Wandel der Anschauung. Religion als solche aber „setzt den ganzen Ablauf derselben voraus und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben". Der Verlauf wiederum ist durchaus „nicht in der Zeit vorzustellen". Zeitlichkeit ist hier wie überall nur Erscheinungsform der inneren Folge. „Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt" [2]).

Diese „Freiheit gegen anderes" ist auf der ganzen Linie charakteristisch für die Erscheinungsformen der Religion. Ein geheimes Wissen um das „göttliche Gesetz" ist allen Stufen des Geistes gemeinsam. Wir sind ihm bei den „unterirdischen" Mächten der Blutsbande und des Schicksals begegnet. Aber im Grunde ist der Faden dieses Wissens nirgends ganz abgerissen. Es ist nur kein freies, aus seinen partikulären Inhalten

[1]) II. 514. [2]) II. 513.

gelöstes Wissen. Erst wo es sich löst und sich in seinem Gegenstande eine besondere, anschauliche Gestalt gibt, ist es eigentliche Religion. So kommt es, daß religiöses Bewußtsein alle Erscheinungsformen des Geistes begleitet, ihnen auch geschichtlich parallel läuft, ohne doch mit ihnen zusammenzufallen. Die Religion hat in der Geistesgeschichte noch einmal ihre besondere Geschichte. Und diese geht mit jener auch erst zusammen, wo der „ganze Geist" überhaupt sich zum Bewußtsein seiner selbst erhebt, d. h. in seiner Vollendung.

Die Gestalten der Religion ordnen sich nach den Gestalten ihres Gegenstandes, des Absoluten. Da das Absolute seinem Wesen nach alles in allem ist, so kann alles Wirkliche zu der Gestalt werden, in der das Absolute angeschaut wird, von den niedersten bis zu den höchsten Seinsformen. Und in jeder Gestalt hat Religion einen bestimmten Wahrheitsgehalt, ohne doch „die wahre" Religion zu sein. Auch hier ist es überall das anhaftende Moment des Unwahren oder „Negativen", an dem sie zu neuer Gestalt fortschreitet. Hegel unterscheidet im Großen drei Abstufungen: die Anschauung Gottes in Gebilden der Natur, in Werken der Kunst und in der wahren Urgestalt des Geistes. Es sind die Stufen der Naturreligion, der Kunstreligion und der offenbaren Religion.

Die erste Stufe finden wir nur schematisch skizziert. Sie beginnt mit der „Lichtgottheit", die sich in die Finsternis ergießt, schreitet dann zur Vergöttlichung von Tier und Pflanze fort, in denen das Lebendige verehrt wird, und erhebt sich schließlich zur Vorstellung des „Werkmeisters". In letzterer erscheint der Geist bereits in der „abstrakten Form des Verstandes". Die Welt ist sein Werk, „wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat" [1]). Sein Tun gilt ihm noch als „instinktmäßiges Arbeiten". Er ist darin dem tierischen Leben noch verwandt.

Erhebt sich der Werkmeister zum „Künstler", so wird sein Wesen in seinem Tun verwandelt und nimmt die Form des freien Schaffens an; und das Bewußtsein erkennt in ihm Geist von seinem Geist. Wie die Naturreligion geschichtlich-sozial der Periode der Gewaltherrschaft entspricht, so die Religion der Kunst und des Schaffens der Periode des „freien Volkes", in dem noch die sittliche Substanz ungebrochen besteht und das Leben des Einzelnen formt. Genauer, es handelt sich um den Beginn der Auflockerung dieses glückhaften Zustandes, um das Auf-

[1]) II. 523.

kommen eines eigenartigen Geistes von leichtherziger Freiheit, die den weiten Spielraum phantasievoller Schöpferkraft eröffnet. Es ist die heitere, formenreiche Welt des klassischen Griechentums, die Hegel hier zeichnet; reines Menschentum, verklärte Göttergestalten, denen nichts Menschliches fremd ist, vergeistigte Leiblichkeit sind ihr Element. Im Bilde des Menschen, aber im zur Idee erhobenen Bilde, wird die Gottheit angeschaut.

„Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtsein und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst hat und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freiesten Genusse seiner selbst gelangt ist“ [1]). Die Schönheit der geformten und geschauten Götterwelt ist echte Schau des Absoluten, wahres Leben der Substanz, aber nicht reine Schau, nicht sich begreifendes Leben. Es ist auch Unwahrheit, Verkennung, Täuschung darin. Die Täuschung liegt gerade auch in der Form, nämlich in ihrer Endlichkeit. Denn es ist die Form des Individuums.

In ihr nur wird die Substanz zu einer „vorgestellten“. Und so fällt sie in die Subjektivität, wird zum Verrat an der Substanz und ist in all ihrer strahlenden Herrlichkeit doch zugleich das Dunkel, das den Verrat zudeckt. „Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekt machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Dasein befreite Gestalt aufersteht“ [2]).

Die Auferstehung ist diese, daß „reine Tätigkeit“, ihrer Kraft bewußt, mit dem „ungestalteten Wesen“ ringt und seiner Meister wird. Die erste Stufe nennt Hegel das „abstrakte Kunstwerk“; es ist die des Götterbildes, des Hymnus, des Orakels und des vom Leben abgegrenzten Tempelkultus. Die Abgrenzung ist das „Abstrakte“. Sie ist in der zweiten Stufe aufgehoben, im „lebendigen Kunstwerk“, in dem der Kultus die gelebte Wirklichkeit Aller ist: im Götterfest, im Mysterium, in Bacchantentum, Tanz und kultischer Ekstase. Das Wesen des Mysteriums sieht Hegel nicht im esoterischen Sichabschließen und Verschleiern, sondern im Sich-Offenbaren der Gottheit. Schon im Bildwerk wird sie an-

[1]) II. 528. [2]) II. 530.

schaubar, aber als ein anderes; hier dagegen wird sie innerlich in der gelebten Handlung erlebend angeschaut. „Das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen eins weiß, und dieses also geoffenbart ist“ [1]). Der Gott ist in das befriedigte Selbstbewußtsein „als in seine Stätte“ eingekehrt.

Die Vollendung der Offenbarung ist das „geistige Kunstwerk“, die Dichtung. Das Epos individualisiert in Helden und Göttergestalten den ganzen Geist eines Volkes. Es versinnbildlicht das allgemeine Schicksal im heroischen Schicksal. Die Tragödie verinnerlicht die Schicksalsidee; sie läßt den Helden sein Los nicht nur erfüllen und erleiden, sondern auch handelnd bewirken. Indem er schuldig wird und die tragische Schuld trägt, wird das selbstgeschaffene Los zum inneren, sein Wesen ausdrückenden „tragischen Schicksal“. Das von ihm verletzte Gesetz ist das wahre göttliche Gesetz. Sein Leiden und Untergang ist Erscheinung des Göttlichen in ihm, konkrete Offenbarung in der sichtbaren, wiewohl gespielten Wirklichkeit des Menschentums. Und erst recht Offenbarung ist seine Sühnung der Schuld und Freisprechung.

Im Leichtsinn der Komödie schließlich fällt der Schein der Hoheit von den ins Menschliche gezogenen Göttergestalten. „Diese elementarischen Wesen sind, als allgemeine Momente, kein Selbst und nicht wirklich.“ Die Form der Individualität erweist sich an ihnen als „nur eingebildet“. Das wirkliche Selbst hat einen anderen Inhalt, es erhebt sich über die einzelne Eigenschaft „und angetan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas sein will“. Das allgemeine Wesen „zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes sein will“. Damit tritt es aus dem Scheine in die platte Wirklichkeit, es tritt „in seiner eigenen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor“, in der es die Distanz zwischen sich und dem Zuschauer einreißt. Und der Ernst des komischen Spieles ist der, daß die göttliche Substanz „die Bedeutung der natürlichen und sittlichen Wesenheit“ wieder vereinigt zeigt [2]).

Die Macht des Negativen in der Komödie wendet sich ins eminent Positive. „Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: das Selbst ist das absolute Wesen; das Wesen, das Substanz und an dem das Selbst die Akzidentalität war, ist zum Prädikat heruntergesunken, und der

[1]) II. 542. [2]) II. 558.

Geist hat in diesem Selbstbewußtsein, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, das Bewußtsein verloren“ [1]). Die lichte Welt der Schönheit ist versunken, der Glaube an das göttliche Gesetz verloren; das „unglückliche Bewußtsein“ greift Platz. Es ist das Bewußtsein des Verlustes und des großen Schmerzes darum, „der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist“ [2]).

Aber das harte Wort hat noch einen anderen Sinn. Sterben ist das Los des Menschen. Die Gottheit, die sterben kann, ist Mensch geworden. An die Stelle der Apotheose ist die Inkarnation getreten. In seiner Menschwerdung wird Gott offenbar. Die vom Menschen gemachte Kunstreligion geht in „offenbare Religion“ über. „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtsein über sich, Geist zu sein. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung“ [3]). Auf diese Offenbarung drängen die Hoffnungen und Erwartungen der Welt hin. Der Glauben ist hier ein Schauen, reine Gewißheit und ein Sich-Wissen dieser Gewißheit. „Gott ist allein im spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist. Und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion“ [4]).

Die Form des Vorstellens ist hier die unmittelbar sinnliche Wirklichkeit. Gott als der einzelne, wirkliche Mensch, als Menschensohn, in aller nackten und hilflosen Menschlichkeit, ist die anschauliche Form des Wesens in seinem konkreten Selbstbewußtsein. In dieser Vorstellungsform ist er dem „allgemeinen Bewußtsein“ gegeben, lebt in seiner „Gemeinde“. Das ist die „geistige Auferstehung“ Gottes, „das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseins zum Allgemeinen, oder zur Gemeinde“ [5]). Daß er in „den Tod geht“, ist seine Selbstentäußerung, und darum in aller Buchstäblichkeit die Versöhnung des absoluten Wesens mit sich selbst. So ist die offenbare Religion zugleich die Erfüllung der Moralität im Leben des Menschen. Sie ist deren reale Auferstehung im Geiste der Gemeinschaft.

Noch einen Schritt hat die Phänomenologie des Geistes zu tun. Das Reich des Geistes ist erreicht. Aber Religion ist Anschauung, nicht Begriff. Sie ist, was sie ist, wohl an sich, und auch „für uns“, d. h. für den

[1]) II. 562. [2]) II. 564. [3]) II. 569. [4]) II. 571. [5]) II. 589.

philosophischen Betrachter, aber nicht für sich. Zum Wesen des Geistes aber gehört noch das Fürsichsein. Es bedarf noch einer Reflexion in sich, daß der Geist zu seinem Begriff gelange. Diese Reflexion ist die „Wissenschaft“. Und natürlich nicht eine beliebige Wissenschaft, sondern diejenige, in welcher der absolute Geist sich selbst weiß. Das ist die Philosophie. Und auch die Philosophie nur in ihrem grundlegenden Gliede, als Wissenschaft vom Absoluten. Diese ist die Logik.

III. Abschnitt.

Die Wissenschaft der Logik.

1. Die Kategorien des Absoluten.

Was die Vorrede der Phänomenologie ankündigte, ist geschehen, der Weg des „Werdens der Wissenschaft“ erfüllt. Die lange Reihe der „Erfahrungen“, die das Bewußtsein an seinem Gegenstande und an sich selber machen mußte, ist durchlaufen. Das Bewußtsein entdeckte, daß es Selbstbewußtsein ist, das Selbstbewußtsein, daß es Vernunft ist, die Vernunft, daß sie Geist ist, der Geist, daß er das Begreifen seiner selbst ist. So hat die Darstellung des „erscheinenden Wissens“ auf das „reale Wissen“ hinausgeführt. Dieses ist jetzt zu vollziehen.

Mit dem Einsetzen dieser Aufgabe hört die Untersuchung auf, Phänomenologie zu sein. Diese letzte Gestalt des Bewußtseins findet sie nicht vor, wie die anderen alle; sie muß sie erst herstellen. Sie selbst ist diese Stufe. Sie kann nicht weiter verzeichnen und beschreiben, sie muß vollziehen. Die Philosophie findet wohl alles andere, aber nicht sich selbst vor. Sie ersteht an ihrer Aufgabe und ist im Erstehen zugleich Wissen ihrer selbst und ihres Gegenstandes. Wüßte die Vernunft schon als natürliches Bewußtsein, daß sie „alle Realität“ ist, sie hätte sich den Umweg schenken können; sie könnte unmittelbar „in ihre eigene Tiefe steigen“ und das Reale dort suchen, statt in den Dingen; und von dort aus könnte sie das Wirkliche der Welt „sogleich wesentlich als Begriff nehmen“. Sie kann das nicht, denn sie weiß als natürliches Bewußtsein nicht, was sie ist. Aber als philosophisches Bewußtsein weiß sie es und kann den direkten Weg gehen. Nachdem sie nun auf der ganzen Linie die Er-

fahrung gemacht hat, daß alle Wege auf sie selbst zurückführen, muß sie den Weg einschlagen, der ihr dort verschlossen war. Sie muß „in ihre eigene Tiefe steigen".

Das ist es, was die „Wissenschaft der Logik" unternimmt. Sie betrachtet von innen, was dort nur in den Äußerungen betrachtet wurde; sie geht direkt auf das Sein dessen, was das Erscheinende in jenen Erscheinungsweisen war. Aber eben weil Erscheinung notwendig Erscheinung eines Seienden ist, das sich in ihr offenbart („erscheint"), weil alles Äußere Äußerung eines Inneren ist, so muß sie in ihren Konsequenzen notwendig wieder auf dieselbe Gestaltenreihe hinauslaufen, die den Inhalt der Phänomenologie bildete: auf die Glieder des Systems der Philosophie.

Was sie aber zunächst in der „Tiefe" zu sehen bekommt, ist freilich ein ganz Anderes, dem man diese Identität keineswegs direkt ansieht. Und so tritt denn der Inhalt der Logik als ein ganz neuer Gegenstand auf. Und erst in seiner Vollendung wird er als dasselbe kenntlich, was sich in jenen Erscheinungsformen barg.

Der Gegenstand der Logik ist das Absolute. Grundanschauung des deutschen Idealismus ist: das Absolute ist Vernunft. Es ist nicht das Bewußtsein. Bewußtsein ist sekundär. Phänomenologie des Bewußtseins ist Wissenschaft vom Sekundären. Vernunft ist mehr als Bewußtsein. Sie ist ohne Bewußtsein in allem Seienden, auch dem primitivsten, — so lehrte schon Schelling. Aber Schelling lehrte nicht, wie man in sie begreifend eindringen, sie als das Primäre mit dem Bewußtsein, als dem Sekundären, durchleuchten könne. Sie stand ihm wohl im Anfang der Dinge, aber als ein Unbegriffenes, Dunkles, als die „Nacht des Absoluten". Aus diesem Dunklen, nur eben „Angeschauten" heraus die Welt zu verstehen, wie aus einem Prinzip, war ein Ding der Unmöglichkeit. Ein halb Unverstandenes ist aus einem ganz Unverstandenen heraus grundsätzlich nicht zu verstehen. Aber wenn nun das Absolute Vernunft ist, und wenn andererseits auch unser menschliches Denken — zum mindesten das philosophische — Vernunft ist, sollte da nicht unserer Vernunft, wenn sie in ihre eigene Tiefe steigt, „die Vernunft", und somit das Absolute, begreifbar sein?

Dieser Gedanke ist es, mit dem die Logik Ernst macht. Sind wir, die Denkenden, in unserem Denken Vernunft, so ist uns in uns, wo wir uns zum reinen Denken, d. h. zur „Logik" des Denkens, erheben, das Absolute unmittelbar faßbar. Das Absolute *ist* zwar nicht Bewußtsein,

aber es kommt zum Bewußtsein: in unserem Denken. Und da es hier das Erkennende und das Erkannte zugleich ist, die real gewordene Identität von Subjekt und Objekt, so ist unser Denken eben das sich selbst Begreifen des Absoluten.

Nimmt man nun hinzu, daß das Absolute, weil es Vernunft ist, nirgends vollständig „da ist", als wo es sich selbst begreift, so folgt, daß es in Wahrheit überhaupt gar nicht ein außer uns liegender Anfang aller Dinge ist, sondern daß vielmehr wir in unserem sich selbst begreifenden Denken unmittelbar selbst das Absolute sind. So ist es pleonastisch, die Logik noch besonders als „Logik des Absoluten" zu bezeichnen. Logik ist vielmehr ihrem Wesen nach Wissenschaft des Absoluten. Richtiger, sie ist das in seinen Bestimmungen sich entfaltende Absolute selbst.

Die Kategorien des Denkens sind Kategorien des Absoluten, und deswegen Kategorien alles Seienden, der Natur wie des Geistes. In diesem Satz läßt sich die Grundposition der Hegelschen Logik zusammenfassen. Das kann freilich nicht von jedem Denken gelten. Es gilt nur vom reinen, spekulativen Denken. Und nicht eine beliebige Logik kann diese Kategorien entwickeln, vor allem nicht die traditionelle formale Logik, die sich auf gewisse sehr allgemeine Urteils- und Schlußtypen beschränkt. Die Aufgabe ist vielmehr, die Logik als eine neue, die Inhaltsfülle alles Grundlegenden umfassende Disziplin erst zu schaffen. Die formale Logik setzte den Inhalt nicht nur voraus, sondern ließ ihn auch grundsätzlich unberührt außer sich liegen. Sie wurde unter der Fiktion eines gegen seinen Inhalt gleichgültigen Denkens behandelt. Aber das Denken ist nicht gleichgültig gegen seinen Inhalt. Man kommt ihm in seinem spezielleren Gestalten überhaupt erst auf die Spur, wenn man es in seiner Inhaltlichkeit nimmt. Auch diese hat ihre Grundformen und Gesetze, aber sie liegen in einer anderen Ebene als die leeren Urteils- und Schlußformen. Daher das gänzlich veränderte Gesicht, das die Hegelsche Logik zeigt. Es ist ein so verändertes, daß der in der formalen Tradition Stehende das Logische in ihr keineswegs so leicht wiedererkennt und sie noch eher für Metaphysik als für Logik nimmt.

Metaphysik nun ist diese Logik in jedem Falle. Hegel hat sie in seinen Vorlesungsanzeigen auch immer als „Logik und Metaphysik" bezeichnet, wobei er anfangs noch zwei unterschiedene Themen von einander abhob, später aber die Einheit eines Ganzen walten ließ. Diese Logik ist in ihrem ersten Teil durchaus Ontologie, handelt von denselben Grundbestimmungen des Seienden, von denen auch die traditionelle Ontologie

handelt, nur in viel größerer Mannigfaltigkeit und Konkretheit. Daß es eine „Logik" ist, davon bemerkt man zunächst nichts, vom Denken ist gar nicht die Rede. Erst weit hinterher, eigentlich erst im Schlußteil der Logik, wird es durchsichtig, daß und wieso jene Seinsbestimmungen auch Denkbestimmungen sind.

Die Erklärung dafür kann freilich überzeugend erst am Inhalt selbst gegeben werden. Doch läßt sich das Grundsätzliche auch aus dem Gesagten formal verstehen. Wenn die Logik Wissenschaft vom Absoluten ist, und das Absolute reine Vernunft ist, also in seinem Sich-selbst-Begreifen besteht, so ist die Logik als Wissenschaft nicht ein nachträgliches Begreifen dieses Sich-selbst-Begreifens, sondern durchaus es selbst. Es ist also zugleich auch abwegig zu sagen, sie sei Wissenschaft vom Absoluten — als bestünde das Absolute auch außer und neben ihr. Man muß vielmehr sagen, sie ist das Absolute selbst. Denn das Absolute eben ist, entwickelt und beisammen, nirgends als in seinem Sich-selbst-Begreifen. Man muß eben Ernst machen mit dem Identitätsgedanken. Äußerlich scheint das Subjekt des Begreifens ein anderes zu sein als das Objekt; jenes scheint der philosophierende Verstand, dieses die Welt zu sein. Und darum mutet die Logik, indem sie auf der Objektseite ansetzt und durch lange Abschnitte hin ausschließlich bei ihr verweilt, ontologisch an. Erinnert man sich aber, daß das Objekt durchaus dasselbe wie das Subjekt ist, so ändert sich der Aspekt.

Es ist vielleicht gerade die hohe Kunst Hegels, den Aspekt nicht sogleich zu ändern, nicht an jedem Schritt die andere Dimension aufzutun, sondern die Objektseite allein solange festzuhalten, bis sie in ihrer eigenen Struktur die Umbiegung involviert. Es geschieht dann so, daß nicht das betrachtende Bewußtsein des Philosophen sich der Identität mit dem Subjekt zu erinnern braucht, sondern daß das Objekt selbst von einem gewissen Punkt seiner Durchleuchtung ab ihn daran erinnert. Man kann das mit einem Hegelschen Wortspiele noch objektiver ausdrücken: Das Objekt der Betrachtung selbst „er-innert" sich, es lenkt auf sein Inneres hin, eröffnet unterhalb der Ebene, in der die Seinsbestimmungen lagen, in sich selbst eine Tiefe, einen Grund, ein „Wesen"; es wird zweiseitig, zweideutig, schillernd, scheinend, wird zur Erscheinung von etwas. Und in diesem „Wesen" wiederum erkennt sich zuletzt das Subjekt als das Begreifende wieder, indem es in ihm den „Begriff" erkennt.

Diese Wendung der Betrachtung — oder richtiger des Objekts der

Betrachtung — vollzieht sich nicht mit einem Schlage, sondern allmählich. Sie setzt mit dem Versinken des Seins in das Wesen ein und endet erst mit der Erhebung des Begriffs zur Idee. Hegel hat für sie den Terminus der „Reflexion in sich" geprägt. „Reflexion" ist sie, insofern die beschriebene Linie sich in der Tat umwendet, sich „zurückbiegt" gegen ihre bisherige Richtung; „in sich" aber, sofern die Umbiegung in die eigene Tiefe des Objekts hinabführt, und sofern diese Tiefe sich dann als die des Subjekts erweist, also als die des betrachtenden Bewußtseins. Es ist so nicht die „Spiegelung" in einer an den Gegenstand herangetragenen Subjektivität — das wäre „äußere Reflexion" —, sondern in einer in ihm selbst auftauchenden Subjektivität, in der das betrachtende Subjekt dann erst sich selbst wiederzuerkennen hat.

Gerade wenn man mit dem Gedanken der absoluten Identität Ernst macht, wird man diesem Vorgehen die Berechtigung nicht bestreiten können. Man muß dazu die Bestimmungen, die Hegel in der Einleitung der Logik gibt, — es wurde schon früher auf sie Bezug genommen — buchstäblich nehmen. Die Logik „enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist" [1]).

Diese beiden Gegensatzpaare, Gedanke und Sache, Begriff und Seiendes, sind identisch. Die Logik als Wissenschaft und als „Wahrheit" enthält nicht nur die beiden Seiten der Identität, sie ist auch selbst die eine wie die andere; denn der Gedanke ist „das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein" — wohlverstanden, „sich", nicht ein anderes entwickelnd, — die „Sache" aber ist nicht einfach Ansichseiendes, sondern zugleich auch für sich Seiendes; d. h. sie ist dasselbe Selbstbewußtsein, dieselbe Entwicklung desselben Absoluten.

So angesehen ist es in der Tat gleichgültig, auf welcher Seite die Betrachtung ansetzt. Ob sie mit der Sache oder mit dem Gedanken beginnt, sie kommt doch zwangsläufig auf das Ganze heraus. Die Sache führt notwendig auf den Gedanken, der Gedanke notwendig auf die Sache hinaus, sobald sich der vorläufige Gegenstand in sich reflektiert. Und das kann bei radikalem Vorgehen nicht ausbleiben. Beide Seiten des Verhältnisses haben ja die Gegenseite in sich, nicht außer sich. Das ist der

[1]) III. 35.

Grund, warum die Wissenschaft vom Denken nicht vom Gedanken als solchem zu handeln braucht. Es genügt, daß sie der reine Gedanke „ist".

Daß sie von diesem ihrem „Sein" schließlich auf dessen Begriff hingeführt werde, darum braucht sie nicht besorgt zu sein. Der Gedanke ist von Hause aus bei sich selbst — in jedem seiner Gegenstände. Und faßbar ist er nur in seinem Gegenstande. Denken eben ist gegenständlich. Es bringt die Richtung auf das Objekt schon mit. Sein Erfassen seiner selbst kann nur in einer Reflexion dieser Richtung in sich selbst und gegen sich selbst zustandekommen. Denn es muß im Erfassen seiner selbst sich gegenständlich werden. Darum ist die an sich vielleicht wohl gleichgültige Richtung der Reflexion nicht umkehrbar. Der Gedanke muß in derjenigen Richtung beginnen, die er von Natur mitbringt. So muß er mit der Objektseite des Absoluten beginnen, weil er die Subjektseite ist.

Blickt man von hier aus auf die Phänomenologie zurück, so stellt sich der Gedankengang der Logik als ein Gegenstück zu ihr dar. Jene begann mit dem Bewußtsein, das sie zu Anfang als gegebenen Gegensatz zum Gegenstande faßte, und führte bis zum „absoluten Wissen" herauf, in dem der Gegensatz verschwunden ist. Dieser Weg „hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate" [1]). Die Logik realisiert den „Begriff der Wissenschaft", d. h. sie ist selbst die Wissenschaft, deren Begriff dort nur eben erreicht wurde. In gewissem Sinn also ist ihr Inhalt das letzte Glied der Phänomenologie. Die Logik aber geht nun von der erreichten Identität im „absoluten Wissen" aus und verzweigt sich in dessen Differenzierung, um erst über die Objektseite wieder zum Subjekt zu gelangen. Zum eigentlichen Bewußtsein gelangt nicht einmal sie selbst, sondern erst ihre Fortsetzung im System der Philosophie, und zwar erst in der Philosophie des Geistes.

Die Anlage dieses ganzen Systems bedingt es, daß die Philosophie des Geistes in ihren Stufen der Phänomenologie annähernd parallel läuft, — freilich durchaus nicht streng parallel, denn sie ist nicht mehr Erscheinungslehre, sondern Seinslehre des Geistes und steht auf dem Fundament der in ihrem Ursprungsgebiet begriffenen Kategorien des Absoluten, auf der Logik. Die Logik selbst aber und die Naturphilosophie haben in der Phänomenologie keine Parallele. Das hat seinen guten Grund. Die Natur ist unbewußter Geist, und das Logische liegt noch weiter zurück, es ist die Innenwelt des Absoluten, noch diesseits der Natur,

[1]) III. 34.

also gleichsam „vor Erschaffung der Welt". Die Phänomenologie begann aus der Mitte; denn sie begann mit einem unmittelbar Gegebenen, dem Bewußtsein auf seiner niedersten Stufe. Vom Standpunkt der Gegebenheit aus gesehen, beginnt sie durchaus mit einem Ersten. Vom Standpunkt des Weltbaues aus gesehen, liegen aber die unmittelbaren Gegebenheiten in der Mitte, auf halber Höhe. Das erste Gegebene ist nicht das an sich Erste. Das an sich Erste ist weit entfernt vom Gesichtskreise des „natürlichen Bewußtseins". Es wird erst zugänglich, wo das Bewußtsein den Kreis seiner Erfahrungen durchlaufen hat: im absoluten Wissen. So nämlich erst schließt der Kreis: er läuft nicht direkt in die „sinnliche Gewißheit" zurück, sondern macht den Umweg über die sachlich vorausliegenden Glieder des Systems, die Logik und Naturphilosophie. Denn die Logik ist das Wissen um das an sich-Erste. Und sofern dieses Wissen jenes selbe „absolute Wissen" ist, dessen „Begriff" in der Phänomenologie eben noch erreicht wurde, so stellt sich darin die Einheit des Zyklus aller philosophischen Wissenschaften her.

In diesem Übergang ist indessen noch eine Schwierigkeit. Das „absolute Wissen", auf das die Phänomenologie hinauslief, erweist sich als das Wissen der Logik. Das nimmt man wohl so hin, solange man beides nicht näher ins Auge faßt. Besinnt man sich aber, daß jenes „absolute Wissen" denselben Inhalt haben sollte wie die „offenbare Religion" — also etwa die Menschwerdung Gottes —, so verliert die Gleichsetzung jede Vorstellbarkeit. Denn das Wissen der Logik setzt mit ganz nüchternen, elementaren Dingen ein: mit Sein und Nichtsein, Werden und Dasein, Qualität und Grenze u. s. f.; wie sich das mit den göttlichen Dingen reimen, ja decken soll, ist so ohne weiteres keineswegs einzusehen.

Man könnte auf den Gedanken kommen, es mit der behaupteten Gleichsetzung nicht so genau zu nehmen. Aber das geht angesichts der sehr bestimmt lautenden Formulierungen nicht an. Es ist schon auf beiden Seiten gerade der Inhalt gemeint. „Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist; aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst" [1]). Er spricht also dasselbe aus. Aber wie kommt es, daß man das Ausgesprochene nicht wiedererkennt?

Es kommt daher, weil die Religion wohl Anschauen des Absoluten ist, aber nicht Begreifen. Das anschauende Wissen erfaßt das Absolute im Bilde, im Symbol, nicht in seiner ihm eigentümlichen Gestalt. Der

[1]) II. 606.

zum Menschen gewordene Gott wird „sinnlich angeschaut". Aber das Wesen Gottes, wie es an sich ist, läßt sich durchaus nicht sinnlich anschauen. So hieß es von der Menschwerdung Gottes, sie bedeute, daß das göttliche Wesen „unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat"; und das wiederum sollte „der einfache Inhalt der absoluten Religion" sein[1]). Das religiöse Bewußtsein aber weiß diesen Inhalt in dieser begrifflichen Form nicht. So weiß ihn in der Tat erst das „absolute Wissen". Das Absolute nun, das sich in der Logik entfaltet, hat aber wirklich „die Gestalt des Selbstbewußtseins". Man könnte also, auf jener Bestimmung fußend, wohl zugespitzt sagen: das sich selbst Wissen des Absoluten, wie es die Logik im menschlichen Gedanken entfaltet, ist „die Menschwerdung des göttlichen Wesens". Nur der Wortlaut, die Heterogeneität logischer und religiöser Bezeichnungen, macht in solch einem Satze die Paradoxie aus. Aber diese Heterogeneität ist es eben, die Hegel mit dem Unterschiede von Anschauung Gottes und Begriff Gottes meint.

Ja, man kann hier noch einen Schritt weiter gehen und gerade das, was die religiöse Vorstellung ausdrückt, in der nüchternen Sprache der Logik wiedererkennen. Eine „Menschwerdung des göttlichen Wesens" ist ja gerade das sich selbst Begreifen des Absoluten. Denn fragt man sich, wo in aller Welt es dieses sein sich selbst Begreifen gibt, so ist nur die eine Antwort möglich: im Menschen. Das Absolute nämlich ist wohl in allen Gebilden der Welt, der Natur wie des Geistes, aber sein Selbstbewußtsein hat es nur in uns, den Denkenden, sofern nämlich wir uns zur höchsten Stufe des Bewußtseins erheben. Ob man dann sagt: Gott hat sein Wissen um sich im Wissen des Menschen, oder ob man sagt: Gott ist Mensch geworden, — das ist dann wirklich nur noch ein Unterschied der Vorstellungsweise, nämlich der des anschauenden und der des begreifenden Wissens. Der Begriff stellt die Adäquatheit her zwischen Gegenstand und Form des Wissens. Die Anschauung ist bildhaft. Bilder sind inadäquat. Setzt man die Form des Wissens gleich der Art und Weise der „Gewißheit", so gilt der Hegelsche Satz: „die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist".

Im absoluten Wissen werden Wahrheit und Gewißheit einander gleich. „Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten (hat). Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins, oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist, in diesem Elemente

[1]) II. 569.

dem Bewußtsein erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft"[1]).

Der „Begriff" also, als Gegenstandsform oder als Daseinselement, in das der Inhalt geprägt wird, läßt diesen als einen anderen erscheinen. Gewohnt, Gott in konkreten Symbolen anzuschauen, seine Menschwerdung als sein Geborenwerden im Fleisch zeitlich und geschichtlich zu verstehen, können wir nicht ohne weiteres ihn in der Dialektik der Begriffe, in den Kategorien des reinen Denkens wiedererkennen. Und darum erkennen wir auch seine Menschwerdung nicht in dem Wunder der Wunder wieder, daß das Absolute in unserem menschlichen Denken nicht nur gegenwärtig ist, sondern hier überhaupt erst zum Bewußtsein seiner selbst gelangt und — sofern sein Wesen erst in seinem Selbstbewußtsein sich erfüllt — auch nirgends als in uns ganz wirklich und vollendet ist.

Will man diesen Dingen einen mehr theologischen Ausdruck geben — wie Hegel ihn vermieden hat —, so genügen die bekannten Formeln der pantheistischen Mystik durchaus nicht. Gott ist in uns, das besagt zu wenig. Ich bin Gott, das besagt zu viel, denn Gott ist noch sehr vieles außer mir. Der Mensch ist nur das „Bewußtsein" Gottes, und das Bewußtsein ist metaphysisch sekundär. Aber es ist Vollendung und insofern ist es im Hinblick auf den Weltprozeß als die Selbstgestaltung des Absoluten auch wiederum das Primäre — im Sinn des Telos. Nahe steht dem hier gemeinten Verhältnis Spinozas amor dei intellectualis, als die Liebe, mit der Gott in uns sich selbst liebt. Nur ist das Vorzeichen umgekehrt. Nicht nur unsere Liebe ist seine Liebe, sondern seine Liebe ist unsere Liebe. Hegelisch gesprochen: Das Wissen, mit dem Gott um sich selbst und um die Welt weiß, ist unser Wissen. Gott wäre unvollkommen ohne den Menschen, er hat sein Wissen in uns. Unser Denken, sofern es sich zum „absoluten Wissen" erhebt, ist der von altersher spekulativ umstrittene Intellekt Gottes. Und sofern Gott wesenhaft Geist, sich wissende Vernunft ist, hat er auch seine eigentliche Wirklichkeit nur in uns. Unser reines Wissen um die Welt, um uns selbst, um ihn, ist das Wissen Gottes um sich. Und darum: unsere Wirklichkeit — prägnant genommen als unser sich wissendes geistiges Sein — ist die Wirklichkeit Gottes.

Gottes Wesen und Gottes Ratschluß ist nicht verborgen, sondern offenbar — in unserem Wesen und sittlichen Willen. Denn Gott hat kein anderes Wesen und keinen anderen Ratschluß als unser Wesen und unsere Sittlichkeit. „Offenbar" aber ist dieses in uns, sofern wir uns

[1]) II. 602.

zum Begreifen unseres Wesens und unseres eigentlichen Wollens erheben. Das paßt genau auf die Schilderung, welche die Phänomenologie vom Eintreten der reinen Moralität — im Anerkennen und in der Versöhnung — gab: es hieß dort das „Erscheinen Gottes", oder „der daseiende Gott mitten unter uns". Nicht in abstrakter Lebensfremdheit, sondern mitten in der Fülle des Lebens selbst ist dieses Dasein Gottes in uns zu suchen. Die alles versöhnende Gesinnung des Menschen ist sein Dasein in der Welt. Die Logik aber und der Begriff sind nur das Begreifen dieses Daseins in seinen Grundlagen, — ein Begreifen freilich, das selbst mit zum Dasein Gottes gehört. Denn seine adäquate Daseinsform ist die des sich selbst Begreifens.

Man erinnert sich hier der Formulierungen Fichtes für das Verhältnis von Mensch und Gott: unser Leben ist Gottes Leben, unser Wille ist sein Wille, unsere Erkenntnis ist seine Erkenntnis, ja unsere Freiheit ist seine Freiheit. Auch diese Sätze gelten für Hegel mit umgekehrtem Vorzeichen: Gottes Leben ist unser Leben, sein Wissen und Wollen ist unser Wissen und Wollen, seine Freiheit ist unsere Freiheit. In einer Welt, die mit ihren Gestaltungen nur bis zum Tierischen, oder selbst bis zum „subjektiven Geist" gelangte, wäre Gott leblos, bewußtlos, willenlos, unfrei. Er ist lebendig nur im wahrhaft lebendigen Wesen, wissend nur im wissenden Wesen, frei nur in einem freien Wesen. Und so hat er sein volles eigentliches Dasein, welches Begreifen seiner selbst ist, auch nur im „absoluten Wissen" des Menschen.

So kommt es, daß die Wissenschaft der Logik mehr ist als eine Zergliederung menschlichen Denkens, daß sie ein Reich der Wahrheit ist, „wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist". In diesem Sinn ist das anspruchsvolle Wort zu verstehen, das Hegel seiner Logik vorausschickt: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" [1]). Das ewige Desiderat der Metaphysik, in das Wesen Gottes einzudringen, erweist sich unter solchen Voraussetzungen als erfüllbar. Die Logik tritt mit dem Anspruch auf, dieses Eindringen zu sein — indem sie die menschliche Vernunft „in ihre eigene Tiefe" hineinsteigen läßt. —

Wie es aber geschieht, daß wir in unsere eigene Tiefe hineinsteigen, ist noch eine Frage für sich. Sie hat mit der theologischen Seite der Sache nichts mehr zu tun. Wohl muß sich gerade hier die Logik als die eigentliche Theologie erweisen. Aber das Vorgehen selbst erinnert in keiner Weise daran. Und das bedeutet nur, daß der Begriff hier in seinem eigenen Element ist und mit eignen Mitteln arbeitet. Die theologischen Begriffe sind dem religiösen Denken entlehnt, welches unbegrifflich ist. Sie sind eben gerade keine Begriffe, sondern bildhafte Anschauung. Das eigentliche Leben des Begriffs beginnt erst mit der „Anstrengung des Begriffs", die das Bewußtsein auf sich zu nehmen hat. Mit ihrem Einsetzen läßt das Bewußtsein das anschaulich Vorgestellte zurück.

[1]) III. 36.

Sie setzt ein als nüchterne Zergliederung des Absoluten in seine Kategorien. Kategorien des Absoluten sind das, was vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes liegt. Sie können also nicht die höchsten und reichsten Bestimmungen sein, sondern nur die einfachsten und elementarsten. Die Fortsetzung ihrer Reihe über die Kategorien der Natur zu denen des Geistes gelangt freilich zuletzt auch zu den höchsten und gehaltvollsten; und auch diese sind noch Kategorien des Absoluten, denn das Absolute ist alles in allem. Aber mit ihnen hat es dann nicht mehr die Logik zu tun, sondern die Philosophie des Geistes. Man darf diese, sowie das Zwischenglied der Naturphilosophie, unbedenklich als Fortsetzung der Logik verstehen. Hegel aber gebraucht den Begriff der Logik in engerem Sinne. Jene konkreten Gegenstandsgebiete, Natur und Geist, sind schon das entzweite und das wieder in sich zurückkehrende Absolute. In ihnen sind Wissen und Gegenstand des Wissens auseinandergetreten, das Objekt steht dem Subjekt als ein Anderes in anderer Gegebenheitsform gegenüber. Auf diese Stufenkette bezieht sich die Mannigfaltigkeit der „Erfahrungen", die das Subjekt mit seinem Gegenstande und mit sich selbst macht. Aber vor all dieser Mannigfaltigkeit des Erfahrbaren liegt das Nichterfahrbare, das in keiner gegenständlichen Gestalt erlebt wird, das wohl in allen Gestalten enthalten, aber nicht in ihnen gegeben ist, also in ihnen nicht für das Bewußtsein ist: das Absolute, wie es diesseits der Entzweiung dasteht. Nur dieses ist der engere Gegenstand der Logik. Mit seinen Kategorien allein hat sie es zu tun.

Die Kategorien sind die Prädikate, in denen das Absolute sich bestimmt. Die Vorrede zur Phänomenologie hat die Rolle solcher Prädikate ein für allemal festgelegt. Das Absolute als Subjekt möglicher Urteile besagt ohne Prädikate und „vor" ihnen gar nichts. Man kann sich nichts dabei denken, ehe es in gewissen Bestimmungen umrissen ist. Alles Denken ist an Bestimmtheiten gebunden, es bewegt sich in Prädikaten. Das Subjekt ist also nicht eine den Prädikaten vorausgehende Substanz,

sondern geht in ihnen auf; wie denn sie erst sagen, was das Subjekt „ist". Darum kommt alles auf die Entwicklung des Absoluten in seinen Prädikaten an. Es ist auf jeder Stufe genau so viel, als seine Prädikate besagen. Der „Anfang" ist leer und weit entfernt, das Substantielle auszusprechen. Die „positive Ausführung des Anfangs" ist alles. Und indem die Ausführung erst allmählich, von Prädikat zu Prädikat fortschreitend das anfangs leere Subjekt erfüllt, so gilt der Satz: „es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist" [1]).

Man muß dieses im Auge behalten, wenn man den Gedanken richtig würdigen will, daß das Absolute in seinen Kategorien faßbar wird. Dieser Gedanke bedeutet, daß das Absolute schon rein in sich selbst eine Inhaltsmannigfaltigkeit ist, noch vor aller konkreten Besonderheit. So wächst die Logik zu einer umfassenden Kategorienlehre an. Sie erfüllt damit ein uraltes Desiderat der Philosophie, eine Aufgabe, die seit den Zeiten des Aristoteles — der sie zuerst als solche erfaßte — immer wieder zu begrenzt gefaßt wurde, weil man die Kategorien vorschnell auf das Empirische zuschnitt. Man erfaßte nicht, daß es sich um die allgemeinen Wesenszüge alles überhaupt möglichen Inhalts handelte. Wie es keinen Sinn hat, an den Anfang aller Dinge eine einfache Einheit zu setzen, aus der dann eine Mannigfaltigkeit niemals begriffen werden kann, so hat es auch keinen Sinn, im Absoluten als dem Urwesen zehn oder zwölf Kategorien auszuzeichnen. Sie werden gleichfalls niemals mehr Mannigfaltigkeit hervortreiben, als in ihnen selbst liegt. Die explizite Mannigfaltigkeit der Welt sollte vielmehr endgültig darüber belehrt haben, von welcher inhaltlichen Größenordnung die implizite Mannigfaltigkeit des Absoluten ist.

Handelte es sich in der Logik schon um erschöpfende Durchdringung des Absoluten, so müßte ihre kategoriale Mannigfaltigkeit der äußeren Mannigfaltigkeit der Welt gleichkommen. Dem ist natürlich nicht so. Urteilt man streng von Hegels Voraussetzung aus, so kann man nicht verkennen, daß alle Wissenschaften im Grunde Wissenschaften vom Absoluten sind. Sie wären sonst schlechterdings gegenstandslos. Ob sich in ihnen allen zuletzt das Absolute erschöpft, mag dahingestellt bleiben. Der Idee nach liegt das wohl im Wesen der Sache. Aber sie sind nicht Logik. Und ihre ins Unendliche verlaufende Kategorienmannigfaltigkeit ist schon eine spezielle und immer spezieller werdende.

[1]) II. 16.

Die Logik hat es von alledem nur mit dem Grundstock zu tun. Und der muß in der Tat begrenzt gedacht werden. Aber doch auch nicht so eng wie die Aristotelische Dekade oder das Kantische Dutzend. Hier ist es offenbar ganz unmöglich, sich vor der Analyse der Sache ein Bild ihres Inhalts zu machen, und sei es auch nur ein quantitatives. Es gibt keine Analogien, nach denen sich schließen ließe, — etwa wie Kant nach der Urteilstafel schloß. Das Absolute hat nichts zur Parallele, auch die Welt als Ganzes nicht; denn sie ist schon die Explikation, nicht vergleichbar also dem, was jenes „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" ist. Man hat nur den einen Weg, das Eindringen in die Sache selbst, die Analyse des Absoluten. Und wie sehr dieser Weg auch nach der üblichen Terminologie als ein apriorischer bezeichnet werden muß, er ist doch auch wiederum in höherem Sinne ein Erfahrungsweg, auf dem sich nichts vorwegnehmen läßt. Wie sehr das zutrifft, wird freilich erst der Inhalt selbst lehren können. Diese Seite der Sache erfassen heißt das Wesen der Dialektik erfassen.

Hegel hat durchaus ein Bewußtsein von dem Umfang und der Erstmaligkeit der Arbeit, die er unternimmt. Er weiß, daß es sich um das innere Leben des Absoluten handelt, und daß man ein Lebendiges nicht eigentlich zerlegen kann. Er weiß auch, daß bloße Analyse es nicht schafft. Nichts weist er schroffer zurück als die Isolierung einzelner Kategorien, oder selbst Kategoriengruppen. Jede Herauslösung ist „Abstraktion". Alles gilt nur in bestimmtem Zusammenhang; für sich genommen, wird jede Bestimmung „unwahr". Nur im großen Zuge des Ganzen stellt sich das „Wahre" her. An die Zusammenschau sind die höchsten Anforderungen gestellt — Anforderungen, die auf Grenzen des menschlich-endlichen Gedankens keinerlei Rücksicht nehmen.

Man kann sich das etwa so vorstellen: die ganzen drei Bände der Logik haben „logisch" den Sinn, auszusagen, was das große A (das Absolute) ist, also streng genommen den Sinn eines einzigen Urteils. Aber das Urteil erweist sich immer wieder als unvollständig: A erweist sich als b, b erweist sich als c, c als d, und so immer weiter bis zu einem letzten Prädikat, in welchem die sämtlichen durchlaufenen Prädikate nicht nur erhalten und aufgespeichert sind, sondern auch in bestimmter organischer Anordnung, als Gliederung, dastehen. Und diese Anordnung wiederum ist Punkt für Punkt diejenige, welche das Durchlaufen selbst in seinen mannigfaltigen Windungen, gleichsam als komplexe Gesamtkurve, beschrieben hat. Das Resultat steht auf diese Weise nicht als ein Anderes

gegen das Durchlaufen da, sondern fällt inhaltlich mit ihm zusammen. Und die Wahrheit des Absoluten ist nicht Endglied, sondern das Ganze.

Kehrt man dieses Verhältnis um, so läßt sich sagen, daß man von Anfang an beim Resultat steht. Die Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit selbst ist eben das Wesentliche im Resultat. Es ist organische Einheit auch im Sinne der lebendigen Einheit.

Das ist das grundsätzlich Neue in Hegels Logik gegenüber aller früheren Kategorienlehre und Metaphysik. Die Kategorien erscheinen hier wirklich als Organe eines großen Organismus. Die vielen Bilder, die der Lebendigkeit Ausdruck geben sollen, im Gegensatz zur Starrheit verfestigter Verstandesbegriffe, und in ständigem Kampf mit deren logischer Trägheitskraft, — Ausdrücke wie Bewegung, Hervorgehen, Übergang, Rückkehr, Reflexion in sich, Wiederkehr, Kreislauf, Verschwinden, Heraustreten, Fließen und zahlreiche andere — sind keineswegs nur Bilder. Die Verflüssigung ist wesentlich, die definierten Begriffe sind wirklich nur unzureichende Notbehelfe. Die Dynamik der durchgehenden großen Linie verlangt andere Begriffe, oder richtiger die radikale Umkehr im Wesen des Begriffs und des Logischen überhaupt — die Dialektik.

Erst von dieser sehr greifbaren Wendung der Dinge aus wird es verständlich, wie eine „Logik" den ungeheuren Anspruch erheben kann, reine Theologie zu sein, die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen ist", — also gewissermaßen das nicht geoffenbarte und überlieferte sondern im Inneren der göttlichen Vernunft direkt erlauschte Wort Gottes zu sein, der ewige Logos alles Seienden. Der Anspruch ist gleich absurd im Sinne der traditionellen Theologie wie der traditionellen Logik. Aber er ist die Sinnerfüllung sinnverstehender Denkarbeit, sobald man ihm gemäß den Sinn jener traditionellen Disziplinen ändert und über ihre gewohnten Formen hinaushebt. Wie sich die Theologie zu modifizieren hat, wurde bereits angedeutet; das weitere gehört der Religionsphilosophie an. Wie sich hingegen die Logik zu modifizieren hat, wie sie sich aus der abstrakten Formenlehre des Verstandes zu einem inhaltlich-kategorialen Sich-selbst-Begreifen der ewigen Vernunft in der menschlich-endlichen Vernunft auswächst, das zu zeigen fällt ihr selbst anheim. Und sie zeigt es, indem sie es an sich selbst vollzieht.

Das ist auch der Grund, warum eine eigentliche Einleitung in die Hegelsche Logik ein Ding der Unmöglichkeit ist. Es läßt sich zum voraus in keiner Weise angeben, was hier eigentlich geschieht. Man wird unvermittelt in die Sache hinein versetzt, mitten in den Fluß der Dialektik; und da man, hineingerissen, der Anhaltspunkte entbehrt — der äußeren, denn sie bleiben vor der Tür, wie der inneren, denn die Dialektik löst sie alle selbst wieder auf, — so findet man sich zunächst wirklich wie in einem Wirbel herumgerissen, mit Blindheit geschlagen. Das hört nicht auf, bis man beginnt, die Bewegung des Wirbels mitzumachen, sich in die auftauchenden Strukturen hineinzusehen, den eigenartigen Rhythmus ihres Kommens und Gehens als gesetzliche Ordnung sui generis zu empfinden. Hat man diese Wandlung erfahren, so ist im eigenen Denken die Wendung der Logik vollzogen. Es ist selbst zum dialektischen Denken geworden.

2. Sinn und Problem der Dialektik.

Die gewaltige inhaltliche Masse der in der Logik entwickelten Kategorien ist unter Hegels Händen langsam gewachsen. Die Jenenser Logik zeigt, gegen das ein Jahrzehnt spätere Hauptwerk gesehen, noch eine schmale Basis. Besonders der originellste, erste Teil der Logik kommt dort noch schlecht weg. Was Hegel selbst als eigentliche Grundlinie ansah, zeigt wiederum deutlich sein selbstverfaßter Auszug aus der Logik in der Enzyklopädie. Die Grundlinie selbst tritt hier natürlich greifbarer hervor; und deswegen wohl ist es geschehen, daß die Enzyklopädie sich der größeren Beliebtheit und Verbreitung erfreute — schon zu Hegels Zeit, und heute kaum weniger. Aber zum Schaden für die Sache. Die große Linie ist wohl für das System das Maßgebende, aber das System ist nicht für den philosophischen Ertrag des Werkes das Maßgebende. Kategorienlehre ist nun einmal Detailforschung. Ihr Gehalt ist nicht nach dem Umfang einzuschätzen, sondern nach dem wirklich geschauten und begriffenen Inhalt. Der Inhalt aber ist genau so viel, als vom Detail erfaßt ist. Sein Ganzes liegt nicht im Resultat. Es liegt in der Fülle des Begriffenen.

So haben wir Grund, im Gegensatz zu den Bemühungen mancher Darsteller, uns an das Hauptwerk zu halten. Zwei objektive, im Wesen der Sache selbst liegende Gründe müssen den sachlich Gewissenhaften notwendig dazu bestimmen.

Der eine liegt in der von Hegel selbst bewußt verfolgten Tendenz. Um innere Wesenserfassung des Absoluten handelt es sich. Wir kennen es zunächst nicht. Der Gedanke betritt Neuland. Die Schwelle über-

schreiten, das Terrain übersehen bedeutet hier wenig. Es durchwandern, durchforschen, kennenlernen bedeutet alles. Jedes Detail hat Gewicht, jede Einzelheit hat unabsehbare Folgenketten in der expliziten Welt. Je mehr Detail in diesem Felde wir erfassen, je liebevoller und sachhingegebener wir es anfassen, um so mehr begreifen wir — nicht nur vom Absoluten selbst, sondern auch von der Welt und unserem eigenen Wesen. Die große Linie der Hegelschen Logik skizzieren ist leicht, aber nichtssagend. Die Sache selbst kann man durch sie nicht geben. Sie ist derartig in den Inhalt versenkt, daß man sie nur in ihm fassen kann.

Der andere Grund liegt im Wesen der Dialektik. Diese ist ganz und gar Detailarbeit. Gewiß ist sie es, die überall Zusammenhänge, Übergänge, Kontinuen herstellt und in ihnen die große Linie zieht; nichtsdestoweniger ist sie an jeder Stelle hingegeben an den Sondergegenstand, ist gleichsam verbissen in ihn, solange bis sie ihn bewältigt, gänzlich unfähig über ihn hinwegzugleiten, ohne ihn in sich aufgenommen zu haben. Sie kann nicht willkürlich springen, sich Abwege oder Umwege gestatten. Sie muß überall die Linie verfolgen, auf der sie sich findet. Und diese läuft nur an der Sache fort. Die jeweilige Kategorie ist ihr das Wesentliche. Nur an ihr wird das Weitere sichtbar. Darum, je geduldiger man sich in die Einzelheit hineinsieht, um so mehr bekommt man vom Ganzen zu sehen. Und umgekehrt.

In der großen Logik nun liegt ein so gewaltig angewachsenes Kategorienmaterial vor uns, wie auch nur annähernd nicht bei einem der Früheren oder Späteren. An diesem Material fällt vor allem das eine auf, daß es durchaus keine inhaltlich neuen Entdeckungen sind, aus denen es besteht. Die einzelnen Kategorien sind wohlbekannte, z. T. sehr alte Errungenschaften der Philosophie. Die Prinzipien der Vorsokratiker, Platons, des Aristoteles und zahlreicher Späterer tauchen auf — nicht gerade in geschichtlicher, wohl aber in einer dem geschichtlichen Gang sinngemäß entsprechenden Reihenfolge. Wir finden also im Wesen des Absoluten dieselben wohlbekannten Kategorien wieder, die von jeher als Prinzipien der gegenständlich gegebenen Welt gegolten haben; nur eben nicht diese oder jene Gruppe von ihnen, wie sonst immer in den philosophischen Systemen, sondern alle zu einer einzigen großen, organischen Gesamtordnung vereinigt.

Daraus ist zweierlei zu entnehmen. Erstens, das Absolute, um dessen Kategorien es sich handelt, ist kein der Welt entrücktes Jenseitiges, sondern ganz und gar das in ihr sich Realisierende. Um andere Kategorien als

um diejenigen dieser unserer Welt kann es sich im Absoluten nicht handeln. Alle Denker der Geschichte, denen es im Ernst um letzte Grundlagen zu tun war, haben tatsächlich an der Durchdringung des Absoluten mitgearbeitet, ob sie es nun wußten oder nicht. Sie haben die Kategorien, die sie fanden, nur nicht als Kategorien des Absoluten erkannt, und ihre Arbeit blieb deswegen eingegrenzt in den Umkreis ihrer jeweiligen Denkerfahrung; wie denn ihre Formulierungen auch meist den Stempel der Einseitigkeit behielten und darin das Wesen des Gefundenen verkannten. Aber ihre Arbeit war deswegen nicht wertlos.

Zweitens aber setzt das die Logik in die Lage, auf dieser Vorarbeit zu fußen. Sie kann die Früchte der Geschichte sammeln, nicht wahllos freilich, aber doch nahezu im ganzen Umfange. Denn — und damit begegnen wir dem aus der Phänomenologie her wohlbekannten Verhältnis wieder — Geschichte des Gedankens und System des Gedankens sind inhaltlich nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe, nur in verschiedener Dimension entrollt. Ja, die Parallele ergibt sich für den Gegenstand der Logik noch viel genauer, denn dieser Gegenstand ist nicht einer unter anderen, sondern „der" Gegenstand schlechthin, der in aller Gegenständlichkeit das einheitliche Innenwesen ausmacht, der Gedanke, der in allem Denken die gedankliche Substanz bildet. Das Absolute als Thema der Logik ist das allen Themen der Metaphysik gemeinsame Grundthema. Und da seine geschichtliche Entfaltung demselben inneren Gesetz der thematischen Konsequenz folgt, dem auch die systematische Untersuchung gehorcht, — der Konsequenz im sukzessiven Sichtbarwerden stets neuer Kehrseiten derselben Sache auf Grund des jeweilig Eingesehenen —, so müssen die geschichtlichen Einsichten im Aufbau der Logik in gleicher Folge wiederkehren.

Hier also liegt das Geheimnis des überwältigenden Inhaltsreichtums der Hegelschen Logik. Nicht Hegels einsames Denken ist der universale Entdecker der Kategorienfülle; die Entdeckungen der ganzen Reihe philosophischer Köpfe von den Anfängen der abendländischen Philosophie ab sind in dieser Logik vereinigt. Inwiefern Hegels Vorgehen berechtigt ist, warum es kein eklektisches Zusammentragen, sondern organische Einheit und gleichsam die überzeitliche Gegenwart aller Prozeßstadien in der Struktur des Resultats ist, davon war schon in anderem Zusammenhang die Rede. Hier aber gewinnt es noch einen besonderen Sinn, wenn man sich gegenwärtig hält, welches Unternehmen Hegel damit bewältigt. Es ist und bleibt ein Mißverhältnis,

daß der Gedanke eines Einzelnen die Kategorien des Absoluten sollte aufzeigen können, daß der endliche Geist den unendlichen göttlichen sollte begreifen können. So aber kommt es heraus, daß es sich hierbei gar nicht um die gedankliche Kraft eines endlichen Geistes handelt: es ist der „objektive Geist", der Weltgeist selbst, der in seiner geschichtlich-zeitlichen Entfaltung Stück für Stück die Riesenarbeit geleistet hat. Dem Erben dieser Gesamtleistung bleibt nur die sekundäre Arbeit des Auflesens, des Wiedererkennens und der Durchformung des Ganzen zum System. Wobei dann das eigentlich Originelle und wahrhaft Geniale die Idee dieses Tuns selbst ist. Denn das Erbe der Geschichte lag vor aller Augen. Die Idee, es systematisch auszuwerten, aber kam nur Einem.

Man wird überdies in der sekundären Arbeit auch die rein synthetische Leistung nicht unterschätzen dürfen. Aber das Ungeheuerliche des ganzen Unterfangens gewinnt doch auf diese Weise ein wesentlich anderes Gesicht. Das Denken Hegels tritt zurück gegen den geschichtlich objektiv gewordenen Gedanken des Menschengeschlechts, sofern er der ewige Gedanke des Absoluten ist. Hegel ist nur der Sprecher und Interpret, zeitlich gebunden in seinem Zeitalter und Sprecher für dieses; das originäre, schöpferische Denken ist das Denken der Geschichte in seiner makrokosmisch langatmigen, suchenden, tastenden, sich auf tausend Wegen dem Absoluten nähernden und schließlich sich selbst begreifenden Wirklichkeit.

Diesem Werdegange gegenüber ist die originäre Tat Hegels nur das letzte Glied: das sich selbst Begreifen des geschichtlichen Denkens in ihm — in der Form des Systems. —

Die Form also, in der diese Aufgabe bewältigt wird, ist die Dialektik. Was es mit ihr auf sich hat, ist eine vielumstrittene Frage. Die einen sehen in ihr ein äußerliches, verwirrendes Schema gedanklicher Technik, geeignet, zweifelhafte Schliche der Spekulation zu verschleiern; die anderen meinen in ihr geradezu das Wesen der Sache zu fassen, zum mindesten aber die geniale Methode des Schauens, mit der der geschaute Inhalt steht und fällt. Zwischen diesen extremen Bewertungen gibt es viele Zwischenglieder möglicher Auffassung. Welche die rechte ist, darüber ist lebhafter Streit. Die Entscheidung würde ein sachliches Darüberstehen voraussetzen. Und es scheint, daß wir in unseren Tagen davon grundsätzlich weit entfernt sind.

Nicht um solche Entscheidung soll es sich hier handeln, sondern um

eine weit bescheidenere Aufgabe. Man wird sich unter allen Umständen nicht verhehlen können, daß etwas Dunkles, Ungeklärtes, Rätselhaftes in der Dialektik steckt. Derer, die ihrer mächtig waren, gab es in allen Zeiten nur ganz wenige, Vereinzelte. Im Altertum waren es drei oder vier spekulative Köpfe, in der Neuzeit jedenfalls nicht mehr — wenigstens solche, die etwas Sichtbares damit geschaffen haben. Dialektische Ansätze finden sich freilich öfters, zumal an der Grenzlinie klarer Sachbeherrschung — dort wo das Aufweisbare zu Ende ist und die Diskussion rein gedanklicher Möglichkeiten beginnt. Im Sinne solcher Ansätze könnte man z. B. auch Aristoteles einen Dialektiker nennen. Dieser Denkertypus ist zahlreich vertreten. Aber seine Vertreter sind nicht die eigentlichen Dialektiker. Es gibt offenbar eine eigentümlich dialektische Begabung, die sich wohl ausbilden, aber nicht erlernen läßt. Sie ist eine eigene, originäre, auf nichts anderes zurückführbare Art des inneren Sehens, und zwar ein durchweg konspektives Sehen, das an den Zusammenhängen der Sache fortschreitend, diese immer von verschiedenen Seiten zugleich, und daher in Widersprüchen schillernd sieht, und dennoch auch das Widersprechende in seiner für die Sache charakteristischen Gebundenheit zur Einheit sieht.

Bemerkenswert ist es, daß auch die dialektischen Köpfe selbst das Geheimnis der Dialektik nicht aufdecken. Sie haben und handhaben wohl die Methode, aber sie können nicht verraten, wie sie es machen. Sie wissen es offenbar selbst nicht. Es ist wie im Schaffen des Künstlers. Der Schaffende „weiß" das Gesetz nicht, nach dem er schafft; aber er schafft nach ihm. Der das Geschaffene Anschauende weiß es genau so wenig, aber er schaut an gemäß ihm. Der Geniale wie der Kongeniale befolgen das Gesetz blind, unfehlbar, wie im Schlafwandel.

Wie dort das Kunstwerk, so hier das philosophisch Geschaute: es tritt erst als Resultat ins Licht des Bewußtseins, als Gebilde, als Inhalt, nicht als Gesetzlichkeit. Und zwar für den Nach-Schauenden nicht anders als für den originär Schauenden. Im künstlerischen Verstehen ist unverkennbar etwas wie ein Nachschaffen; es ist der Einsatz des Betrachters, ohne den das Werk ihm verschlossen bleibt. So gehört auch zum philosophischen Verstehen des dialektisch Gedachten durchaus dieselbe dialektische Bewegung, in der das originäre Denken die Umrisse der Sache eingefangen hat. Der lesend Verstehende muß dieselbe gedankliche Kurve beschreiben, denselben Rhythmus in sich zum Schwingen bringen, dieselbe „Anstrengung des Begriffs" auf sich nehmen.

Will man das Wesen der Dialektik demonstrieren, so hilft einem keine Analyse, keine Theorie. Man findet sich gleich zu Anfang vor derselben Grenze wie der Kunsttheoretiker. Man kann wohl einiges sehr Allgemeine angeben, das offenbar nicht tief dringt. Und man kann Beispiele beibringen, an ihnen demonstrieren, Auffallendes herausheben, beschreiben. So kann man auf das Rätselhafte aufmerksam machen, aber nicht es enträtseln. Die eigentliche Arbeit des Schauens, die das vorliegende Inhaltliche einleuchtend macht, kann nur der nach-schauende Blick selbst vollziehen. Und auch dann begreift dieser nur den Inhalt — durch den Nachvollzug —, nicht das Vollziehen selbst.

Man kann wohl, wie bei der Kunst die Stilcharaktere, so hier die wiederkehrende Formentypik beschreiben. Aber sie sagt nur demjenigen etwas, der die Fühlung mit der Sache ohnehin schon hat, und zwar ohne Begreifen hat. Was jedem Leser Hegels sich ohne weiteres aufdrängt, ist der Schematismus von These und Antithese, sowie deren „Aufhebung" in der Synthese, die jene beiden überhöht. Tiefer hinein liegt vielleicht schon das, was Hegel die „Macht des Negativen" nennt, die offensichtlich die Rolle eines den Gedanken bewegenden, immer wieder über sich hinaustreibenden Prinzips spielt. Wir sind ihr wiederholt an den Beispielen der Dialektik begegnet, welche die Phänomenologie brachte. Aber zugleich ist an diesen Beispielen ersichtlich, daß das eigentliche Wesen der Sache ein positives ist und sich in der Negation nicht entfernt erschöpft. Auch hier steht man nur bei einem von vielen Oberflächencharakteren der Dialektik, nicht beim Eigentlichen, Substantiellen ihres Wesens.

Ein weiteres Moment, das man anzugeben pflegt, vielleicht das rätselhafteste von ihnen, ist das sogenannte Fließen, die Bewegung, das Übergehen, dasjenige also, woran die definierten und verfestigten Begriffe sich aufheben. Hier, so muß man schließen, liegt etwas ganz Fundamentales vor, worin zum mindesten ein Teil des Wesens sich spiegelt. Aber sobald man versucht, das Bild des Fließens — denn zunächst ist es eben nur ein Bild — näher zu umreißen, so gerät man in die größten Schwierigkeiten.

Wessen Bewegung soll es denn eigentlich sein? Die des Denkens oder die des Gegenstandes? Ist es die des Denkens im Gegensatz zum Gegenstande, so ist es jedenfalls keine diesen erfassende Bewegung, bleibt ihm äußerlich, ihm gegenüber willkürlich, sollte also vielmehr unterbleiben. Ist es aber Bewegung des Gegenstandes, so gehört sie auch für das

Schauen mit zum Gegenstande und ist selbst Gegenstand des Schauens. Das aber trifft keineswegs zu.

Man hilft sich nun vielleicht und sagt, es sei Bewegung des Begriffs. Aber darunter sich etwas vorzustellen ist um nichts leichter. Freilich, die festen Begriffe heben sich hier auf, erleiden einen Wandel. Aber der Wandel ist doch nicht ein eigenmächtiges Spiel der Begriffe um ihrer selbst willen, sondern an den Gegenstand geheftet; und das eigentliche Begreifen im Wesen des Begriffs ist und bleibt ein Begreifen des Gegenstandes. Der Gedanke geht gleichsam um den Gegenstand herum, sieht ihn von anderer und anderer Seite, sieht Neues an ihm; und damit wandelt sich die für ihn geprägte Form, der Begriff. Sie prägt sich um, verflüssigt sich. Aber solch eine Beschreibung dieser „Bewegung" bleibt Gleichnis. Erst im Vollzuge selbst faßt man den dialektischen Gedanken — aber eigentlich auch dann nicht ihn, sondern den Gegenstand in ihm und durch ihn. Der dialektische Gedanke bleibt ganz und gar die Art des Sehens. Gesehen aber wird in seinem Vollzuge immer nur das Objekt des Sehens, nicht das Sehen selbst.

Hegels Denken ist das große Beispiel dieses Verhältnisses. Er ist wohl der Meister der Dialektik, der große Künstler der begrifflichen Bewegung und der Gegenstandsschau in ihr. Aber er sagt nicht, wie er es macht. Er macht es einfach. Ja, er macht es vor, so daß der Kongeniale es nachvollziehen kann. Er hat das Können, und wohl auch ein Wissen um das Können, aber kein Begreifen des Könnens. Die alles begreifende Dialektik versagt vor der Aufgabe, sich selbst zu begreifen. Es fehlt ihr das, was sie sonst an allem Seienden durchführt, das Fürsichsein. Sie ist, was sie ist, nur an sich. Sie ist für uns nur in ihrer Erscheinung, den inhaltlichen Resultaten. Und was sie an sich ist, ist sie nur für den Gegenstand. Für sich aber ist sie nur das Negative ihrer selbst, ihr Verschwundensein hinter dem, was sie sichtbar macht.

Einen ernstlichen Einwand gegen ihr Wesen, als ein verborgenes, kann man daraus nicht machen. Schon die ganz von selbst sich darbietende Parallele zum künstlerischen Schaffen tut das beweiskräftig dar. Ein stärkerer Erweis noch liegt natürlich in den Früchten, an denen man ihre sehr positive Arbeit erkennt. Wie es nämlich um sie selbst auch stehen mag, daß sie in der Hand eines wirklichen Meisters ein geniales Durchdringen des Gegenstandes ist, wird ihr niemand bestreiten. Die Tatsache besteht, daß sie mehr Kategorien entdeckt, beschrieben und in ihren verwickelten Beziehungen erstmalig ans Licht gezogen hat, als irgend ein anderes

Vorgehen. Es kann keinem Wissenden zweifelhaft sein, daß sie ein erstaunlich leistungsfähiges Instrument des Philosophen ist, und gerade auf solchen Gebieten am meisten, wo andere Methoden versagen, daß aber weder ein jeder das Instrument zu handhaben vermag, noch auch irgend einer, der seiner mächtig wäre, seinen inneren Bau kennte.

Das ist der Grund, warum sich aus ihr nicht eine allgemein zugängliche Methode der philosophischen Forschung machen läßt. Hier scheint eine absolute Grenze der Lehrbarkeit zu liegen. Man kann einstweilen nur vor der Grenze Halt machen, ihre Tatsache hinnehmen. Die Tatsache selbst aber ist keineswegs unverständlich. Sie fügt sich ohne Schwierigkeiten den Erfahrungen ein, welche die Philosophie auch sonst mit ihren Methoden macht. Das Wissen um die Methode als solche ist immer und überall sekundär. Es hinkt hinter der lebendigen, arbeitenden Methode her und ist für sie niemals nötig. Es kann ihr nicht vorausgehen, oder auch nur Schritt halten mit ihr, weil nur das in den Gegenstand versenkte Bewußtsein — niemals aber das auf sich reflektierende — Wege des Vorgehens finden kann.

Geschichtlich ist das eine wohlbekannte Tatsache: der Epigone präpariert das Skelett der Methode heraus, die im Denken des Altmeisters ein Lebendiges war und lebendige Gedanken zeitigte, aber sich selbst anatomisch nicht kannte. Im philosophischen Denken mag die Methode erste Bedingung sein, aber nicht erstes Gedachtes oder Gewußtes. Methoden-Bewußtsein ist notwendig das Letzte und Abhängigste in ihm. Das ist nahezu eine Selbstverständlichkeit, wenn man die Sachlage vorurteilslos ansieht. Uns heutigen nur ist sie nicht mehr vertraut, weil noch dicht hinter uns in sehr junger Vergangenheit die Vorurteile des Methodologismus liegen; dieser meinte überall mit Rechenschaft über die Methode beginnen zu müssen (und zu können), ja er gab das Wissen um die Methode für apriorisches Wissen aus!

Diese ungeheure Verkehrung der Dinge hat sich längst überlebt. Was uns geblieben ist davon, ist eine gewisse Methoden-Neugier, die sich begreiflicherweise zu einer Art subjektiven Zwanges steigert, wo eine Methode dem Eindringen des Gedankens hartnäckig widersteht. Der Blick wird vom ungelösten Rätsel fasziniert, aus seiner natürlichen Richtung (der auf den Gegenstand) abgelenkt. Er „starrt" nun gleichsam auf die Methode als solche, nicht ahnend, daß er sie gerade so überhaupt nicht sehen kann, daß sie ihm — um bei dem Bilde zu bleiben — nur im peripheren Sehen sichtbar werden kann: nämlich als Begleitphänomen eines immer rein inhaltlichen und gegenständlichen Hauptphänomens.

In dieser Abschwächung ist der Irrtum auch in unserem heutigen Denken nicht behoben. Und am Problem der Dialektik wird er sehr fühlbar — als ein sich selbst im Wege Stehen. Geboten ist, wie überall in Methodenfragen, das Gegenteil: strengste Einstellung auf die Sache, Wegsehen von der Methode und das Gewinnen ihrer Bewegung an der Sache. Man kommt ihr auf diesem Wege wenigstens auf die Spur.

Man muß sich darüber klar sein: was sich fassen läßt von der Dialektik, ist ihre Oberfläche. Aber die Oberfläche zeigt auch schon bestimmte Wesenszüge, und deren Festnagelung ist keineswegs wertlos. Sie fallen sogleich ins Auge, wenn man Hegels Dialektik mit älteren verwandten Formen des Vorgehens zusammenhält, etwa mit der Dialektik der Alten oder der Kombinatorik der Neueren. Hier ist Verwandtes und Gegensätzliches.

Die Platonische Dialektik gelangte nicht hinaus über das, was Hegel die „äußere Reflexion" nannte. Sie wuchs aus der Frage der „Methexis" hervor. Ihr entscheidender Schritt war, die Teilhabe der Dinge an den Ideen in Teilhabe der Ideen aneinander aufzulösen. Sie vollzog damit den Übergang in eine andere Dimension des Zusammenhanges, gleichsam in die Horizontale, die nun innerhalb der Ideenmannigfaltigkeit spielt. Innerhalb der Ideenwelt aber ging sie von gewissen einzelnen Ideen aus, wie sie der von den Dingen herkommenden „Schau" gerade sichtbar geworden waren. Sie schlug dann mit diesen ein sehr einfaches, ausprobierendes Verfahren ein, welche von ihnen „einander aufnehmen" und welche nicht. Was sich ergab, war immerhin ein über Erwarten bemerkenswertes Resultat. Es erwies sich, daß die einzelnen Ideen, für sich genommen, Abstraktionen sind, daß sie überhaupt nur miteinander und im Verhältnis ihrer Geltung füreinander zu Recht bestehen, daß also ihre „Gemeinschaft", oder ihre „Verflochtenheit" — ihr „Hindurchgehen durcheinander" — das Prius den einzelnen gegenüber ist.

Hier war es, wo der philosophische Gedanke zum erstenmal auf etwas wirklich Hintergründiges, in geprägten Begriffen nicht Ausdrückbares stieß: auf ein Kontinuum der Ideen, aus dem die einzelne nicht herauslösbar ist. Kein Wunder, daß im Platonischen „Parmenides" die Begriffe sich lösen, fließend werden, als ein Äußeres und Inadäquates erscheinen — an einem Anderen, das durch sie nur getrübt hindurchschimmert, und daß schon Platon das Bild einer „Bewegung" der Begriffe

für dieses erstaunliche Phänomen gebrauchte. Das hindurchschimmernde Andere eben war das eigentliche Ideenreich, im Unterschied zu dem Reich der verendlichten und verfestigten Ideenbegriffe. In Hegels Sprache ausgedrückt ist das die erste geschichtliche Erhebung der endlichen Vernunft zur absoluten Vernunft, der erste wirkliche Einblick des Denkens in das Innere des Absoluten. Seine Bewunderung für die Großtat des späten Platon spricht sich denn auch bei ihm wiederholt und an den entscheidenden Stellen aus, freilich stets gepaart mit der Kritik, daß die Errungenschaft nicht ausgewertet, ihr Sinn nicht ins Bewußtsein gehoben sei, daß diese Dialektik im Äußerlich-Zufälligen, Kombinatorischen stecken bliebe und deswegen nicht durchführe, was sie ankündigte.

Kritik wie Anerkennung sind gleichberechtigt. Die Geschichte gibt beiden Recht. Obgleich isoliert in seiner Zeit dastehend, blieb der Platonische Gedanke lebendig. Er lebt bei Plotin wieder auf, in genialer Synthese mit dem Aristotelischen Gedanken von dem sichselbstdenkenden „Nus". Aus dem „Nus" freilich ist hier ein ganzer „intelligibler Kosmos" geworden, der Kosmos der Ideen — schon hier deutlich als innere Mannigfaltigkeit der Kategorien eines Absoluten verstanden —, und die Dialektik der Ideen ist das sich selbst begreifende Denken in diesem „Nus", die wahre Exposition des göttlichen Urwesens — freilich nicht in seiner Ureinheit, wohl aber in seiner zweiten Gestalt (Hypostase), als das in die Zweiheit des „Intelligenten" und „Intelligiblen" gespaltene Wesen, vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes. Auch hier freilich herrscht die „äußere Reflexion", die Kombinatorik der Ideen. Und insofern kommt es auch bei Plotin nicht zur eigentlichen Erscheinung der göttlichen Vernunft in der menschlichen.

Der Kombinatorikgedanke lebt dann schematisiert fort in der Universalientheorie. Er bleibt, was er von Hause aus ist, der Versuch, den Verstand Gottes darzustellen. Die ars magna des Lullus entbehrt bei aller formalistischen Verknöcherung dieses hohen Pathos nicht. In der scientia generalis des jungen Leibniz tritt es deutlich zutage.

Es ist begreiflich, warum Hegels Urteil über die „Allgemeine Charakteristik" ein abfälliges sein mußte. Er sah in ihr den vollständigen Verlust der Innerlichkeit und Lebendigkeit, das grundsätzliche Stehenbleiben bei der Reflexion des endlichen Verstandes. In der Tat hat Leibniz den großen Gedanken, der ihm vorschwebte, nicht zu realisieren gewußt. Statt Elemente nebeneinander zu setzen und zu verbinden, hätte er von einem Punkte ausgehend „entwickeln" sollen. Dennoch läßt sich nicht

verkennen, daß gerade Hegels Dialektik eine Durchführung eben jener Charakteristik ist, wenn man diese ihrer Idee nach versteht. Die scientia generalis steht unzweifelhaft auf halbem Wege zwischen den diskret gedachten Universalien der Scholastik und der Hegelschen Logik. Und die beiden traditionellen Fassungen der Universalien finden sich, vermittelt durch sie, in Hegels Denken wieder; die universalia in rebus als die Kategorien der Welt, und die universalia ante res als Kategorien des Absoluten; Leibnizisch also, jene als Elemente der Dinge, diese als Elemente des göttlichen Verstandes. Leibniz wie Hegel haben, jeder in seiner Weise, den alten Streit in einem großzügigen Einheitsgedanken beigelegt.

Was das eigentlich Neue in Hegels Arbeit gegenüber dieser ehrwürdigen Vorgängerschaft ausmacht, ist die Entfaltung einer organischen Einheit des Kategorienreichs, eines „Systems" der Kategorien. Es ist die Einheit der „Verflochtenheit", die Platon geschaut, aber nicht entwickelt hatte. Hegel entwickelt sie. Und da erweist sich der alte Gedanke als noch weit fruchtbarer, als Platon hatte ahnen können. Es ist einfache Konsequenz aus ihm, was Hegel vollzieht: gibt es einen durchgehenden Zusammenhang der Kategorien, der als Flechtwerk ihr ganzes Reich durchzieht, so muß es möglich sein, ihn an den Kategorien selbst zu verfolgen, und zwar so, daß man, indem man die eine genau in ihren „Momenten" ins Auge faßt, von ihr aus von selbst zu einer nächsten, und von dieser ebenso weiter zu anderen geführt wird. Denn das eben hatte Platon erwiesen, daß die einzelnen für sich gar nicht bestehen, und ebensowenig gedacht werden können.

Reicht dieser Zusammenhang aber wirklich bis zu den letzten und äußersten Gliedern, so muß es grundsätzlich möglich sein, an seiner Hand das ganze Kategorienreich in einem Zuge abzuwandern — und zwar ohne zu äußeren Hilfsmitteln zu greifen, d. h. ohne von zufällig vermittelten Elementen auszugehen und sie zu kombinieren. Ja, es wird gleichgültig, von welchem Punkte man ausgeht. Von jedem aus führen Fäden nach allen Seiten, jeder kann als Anfangspunkt dienen. Der Zusammenhang besteht eben unabhängig vom durchlaufenden Denken als Ganzes und durchgängiges Kontinuum. In welchem Gliede man es auch zu fassen bekommt, es muß einen weiterführen.

In diesem an sich einfachen Prinzip wurzelt das sonderbare Phänomen, das man die Eigenbewegung der Dialektik nennen kann. Von hier aus versteht man leicht, daß es sich weder um eigentliche Bewegung des Gegenstandes, noch auch um eine von ihm unabhängige Bewegung

des Gedankens handelt, sondern um eine den Gegenstand entlangwandernde Bewegung des Gedankens in engster Anschmiegung an seine intelligiblen Konturen. Die Bewegtheit selbst ist dabei wesentlich ein Exponent der Inadäquatheit des Gedankens, sowie der aus ihr ständig neu resultierenden Adäquationstendenz. Immer wieder erweist sich das Begriffene als „nicht das Wahre". Der Gedanke macht fortlaufend die Erfahrung, daß die Sache doch wieder anders ist, als er sie faßte. So muß er sich wandeln um ihretwillen. Und da seine Form der Begriff ist, so muß der Begriff sich umformen.

Diese Umformung ist das eigentliche Tun der Dialektik. Die vielberufene und viel mißverstandene „Bewegung der Begriffe". In ihr wird in der Tat alles Definierte und Festgelegte schwankend. Nicht daß es einfach aufgelöst würde, denn im Flusse erhalten sich ja gerade auch die einmal getroffenen Bestimmungen; es ist vielmehr eine bald unmerklich verschiebende, bald in schroffer Gegenwendung einsetzende Auflockerung, in der zwar die Begriffe sich erhalten, aber die „Momente" der Begriffe (und das will mehr sagen als bloß Merkmale) sich verflüssigen.

Daß diese „Bewegung der Begriffe" etwas ganz anderes ist als Fichtes deduzierende Dialektik, sahen wir schon an der Phänomenologie. Das von dort her wohlbekannte Moment der „Erfahrung" taucht in der Logik wieder auf. Es ist nur mehr überdeckt von der apriorisch-inhaltlichen Stringenz der Zusammenhänge. Daß es auch eine apriorische Erfahrung gibt — im Gegensatz zum engeren Erfahrungsbegriff Kants und des Empirismus —, dürfte gerade dem heutigen Denken eine wohlbekannte Tatsache sein, seitdem sie als Wesensschau und Wesensanalyse eine breite Problemfront gewonnen hat. Man kann Hegels dialektisches Schauen ganz zwanglos unter Wesensschau subsumieren. Nur darf man deren Begriff dann nicht schulmäßig eng fassen. Denn Dialektik schaut nicht punktuell, nicht auf den künstlich ausgegrenzten Sonderinhalt, sondern auf weite Inhaltszusammenhänge. Sie schaut konspektiv, nicht stigmatisch. Deswegen muß sie beweglich sein, den Zusammenhängen folgen, dasselbe von vielen Seiten als ein Verschiedenes und in sich Gegensätzliches sehen lernen und diese Mannigfaltigkeit in ihm nicht nur gelten lassen, sondern auch begrifflich zu bewältigen suchen. Dabei wandelt sich natürlich der Begriff.

Hier ist nun nichts mehr übrig von dem Reinhold-Fichteschen Postulat, alle Kategorien aus „einem" Prinzip abzuleiten. Gerade die Ableitung hat sich als unmöglich erwiesen, als ein falscher Apriorismus, der die wahre Herkunft der Gegebenheiten ignoriert; zugleich auch als eine unverständige Überlastung des ersten Prinzips, in welchem man dann stillschweigend die ganze Inhaltsfülle des Abzuleitenden voraussetzt, ohne den Widersinn der Voraussetzung zu spüren. Hegels „Anfang der Wissenschaft" ist weit entfernt, ein solches Prinzip zu sein. Er bezeichnet ihn ausdrücklich als ein zunächst Inhaltsleeres, abstrakt Verstandenes. Er braucht eben kein Deduktionsprinzip, Dialektik ist nicht Deduktion. Sie ist anschmiegendes Entlangwandern an der gegliederten und vielfach verschlungenen Struktur des Gegenstandes. Dazu kann sie unbesorgt an dem Äußerlichsten und Belanglosesten ansetzen, das er ihr darbietet. Sie wird durch die Macht der Zusammenhänge dennoch unfehlbar in ihn hineingeführt. Denn die Zusammenhänge gehen durch. Sie sind gegen alles Besondere und Isolierbare das metaphysische Prius.

Es ist vielleicht die erste Bedingung für das Verständnis der Hegelschen Dialektik, diesen Sachverhalt zu durchschauen, das Vorurteil gegen das vermeintlich Deduktiv-Apriorische in ihr fallen zu lassen, das sich heute noch fast zwangsläufig mit dem Worte „Dialektik" verbindet. Es ist das Falscheste des Falschen, Hegels Dialektik für Ableitung zu nehmen. Ebensogut könnte man die beschreibende Zoologie Ableitung nennen. Unverkennbar dagegen ist der deskriptive Zug in der Dialektik. Doch ist er ebensowenig das Maßgebende in ihr, wie etwa Analyse und Synthese. Von diesen ist gleichfalls etwas in ihr, und gelegentlich treten auch deduktive Elemente auf. Aber das alles ist untergeordnet. Das eigentliche ist etwas anderes, etwas, worauf keiner der hergebrachten Methodenbegriffe zutrifft. Dieses andere kann man nicht direkt beschreiben, man kann es nur im eigenen Denken erfahren. Und als Erfahrenes hat es etwas schlechthin Überzeugendes.

Die Erfahrung kann jederzeit gemacht werden: aber nicht in der methodologischen Reflexion „über" die Dialektik, sondern nur im dialektischen Denken selbst, in seiner Ausübung. D. h. die Erfahrung kann nur am Gegenstande, in der an ihm arbeitenden Dialektik gemacht werden. Es handelt sich eben um eine eigentümliche, originäre, nicht weiter zerlegbare Art des geistigen Sehens selbst, um eine Form der Fühlunghabe mit der Sache. So darf man Dialektik vielleicht noch am ehesten zur reinen Intuition rechnen, — wie sie ja geschichtlich auch die inhaltliche Auflösung von Schellings „intellektualer Anschauung" ist. An diesem ihrem eigentlichen und lebendigen Innenwesen sind alle jene

mehr ins Auge fallenden Momente — wie die Analyse und Synthese, die Deskription, die logische Folge, die Antithetik, ja selbst die ständige Umprägung der Begriffe und deren „Bewegung" — nur ein Äußeres.

Die ewige Inadäquatheit der Begriffe selbst aber und ihre Verflüssigung versteht man von hier aus doch um einiges besser. Der Begriff nämlich ist der Anschauung niemals adäquat. Er kann es seinem Wesen, der logischen Bestimmtheit nach, nicht sein. Anschauung ist das Lebendige, er das Erstarrte. Der Kampf zwischen beiden läßt sich durch eine lange Reihe geschichtlicher Theorien verfolgen. Die Entscheidung in diesen Theorien pflegt aus der Alternative heraus für die eine oder die andere Seite gegeben zu werden. Der Intellektualismus verwirft die Anschauung zugunsten des Begriffs, der Intuitivismus den Begriff zugunsten der Anschauung. In beiden Fällen bleibt die Theorie einseitig.

Hegel ist es, der — nicht mit der Theorie, sondern mit der Tat — eine Synthese schafft, indem er den Begriff zum lebendig Geschauten heraufbildet. Versteht man nun unter dem Begriff den im traditionellen Sinn logisch geprägten und definierten, so ist die Heraufbildung schlechterdings eine Vergewaltigung des Begriffs. Er wird an etwas angepaßt, dem er nicht angemessen ist. Die Anschauung ist mannigfaltig, wandelbar, beweglich, sie bekommt immer Neues in ihr Blickfeld, und ihr Inhalt wandelt sich mit ihrem eigenen Wandel. Der Begriff soll diesen Inhalt fassen, begreifen, vermitteln; er muß sich also wandeln, wird in den Fluß hineingerissen, verflüssigt. Seine formallogische Gesetzlichkeit wiederum läßt das nicht zu, gerät in Konflikt mit der neuen Anforderung. Aber diese ist radikal, sie läßt ihn nicht los, hebt jene Gesetzlichkeit auf und stellt ihn unter eine andere, der alten Logik heterogene. So vergewaltigt die Dialektik in der Tat den Begriff und seine Logik.

Das Resultat ist ein neuer Begriff des Begriffs. Die neue Gesetzlichkeit, unter die der Begriff tritt, ist eine nicht weniger strenge. Sie bedeutet nichts geringeres als eine neue Logik — und inhaltlich eine überlegene, leistungsfähigere. Sie ist im Unterschied zur Logik des alltäglichen Denkens eine Logik des philosophisch-spekulativen Denkens. Das kündigt sich deutlich darin an, daß die Gesetze der alten Logik in ihrer Aufhebung nicht vernichtet sind, sondern sich erhalten, aber in der Erhaltung zu untergeordneten Momenten herabsinken. Die neue Logik beweist damit ihre Überordnung.

Mit der gewohnten Bequemlichkeit und Handlichkeit der festen Begriffe ist es freilich in ihr vorbei. Jeder Schritt verlangt Umprägung

und Neuprägung des Begriffs. Man kommt nicht mehr zur Ruhe, muß immer wieder umlernen und umdenken, steht vor der ständigen Anforderung, „die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen". Und hier erst dürfte es klar werden, was eigentlich in dieser Anforderung steckt: es ist der Zwang, das Begriffene immer wieder hinter sich zu lassen, den Begriff zu neuem Begreifen an den in neuem Licht gesehenen Gegenstand anzupassen. Als das lebendig fortschreitende Begreifen wird der Begriff in der Tat zur eminenten „Anstrengung". Die Anstrengung über sich zu gewinnen, ist die geistige Kraftprobe des spekulativen Denkens — eine Probe, die nicht einmal und für immer, sondern von Schritt zu Schritt neu abgelegt werden muß. Sie ist es, was das träge, im ruhigen Fahrwasser erlernter Methoden treibende Denken vom spekulativen Denken radikal scheidet. Sie ist das nicht Erlernbare in der Dialektik.

Andererseits darf man sich diese Anforderung nicht als etwas schon an sich Exzeptionelles und Unerhörtes vorstellen. Die Beweglichkeit der Begriffe ist ein Phänomen, das wir auch sonst kennen, das den bekannten Gesetzen der formalen Logik an sich nicht widerspricht. Wir sprechen von einer Geschichte der Begriffe und meinen damit ihren Wandel im Laufe der Zeiten. Der Substanzbegriff, der Seelenbegriff, der Gottesbegriff, der Unendlichkeitsbegriff haben sich geschichtlich mannigfach abgewandelt und dennoch im letzten Grunde immer dasselbe gemeint. In ihnen wurde von diesem identischen Gemeinten nur immer wieder Neues begriffen, je nachdem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes ins Blickfeld traten. Auch hier liegt die sich wandelnde Anschauung der Sache zugrunde, und auch hier wandelt sich mit ihr der Begriff. Durch neue Einsicht wird ihm immer wieder ein neues Merkmal eingefügt, und die alten Merkmale, die zuvor das Wesen der Sache auszumachen schienen, sinken nach und nach zu untergeordneten Momenten herab. Der Begriff wandelt sich manchmal geschichtlich so radikal, daß man ihn kaum als denselben wiedererkennt. Dennoch meint er immer noch dieselbe Sache und ist derselbe Begriff, er meint sie nur anders und ist deswegen selbst ein anderer.

Das ist in der Tat ein Prozeß, der dem der dialektischen Bewegung ganz ähnlich ist; er kehrt auch im Leben des Einzelnen wieder: als Lernen, fortschreitendes Begreifen, Eindringen, Forschen, ja als die sich ansammelnde und in lockeren, unscharf begrenzten Begriffen sich erhaltende Erfahrung. Hegel hat die Analogie zum geschichtlichen Begriffswandel

auch sehr wohl gesehen, ja sie für inhaltliche Identität der Bewegung erklärt: Geschichte und Dialektik eines Begriffs sind ein und derselbe Prozeß; die Geschichte der Philosophie läuft dialektisch ab, und die Logik ist die Wiederkehr der geschichtlichen Wandlungsstadien. Hält man sich das vor Augen, so kann einem nicht entgehen, wie sehr Hegel mit der dialektischen Bewegung etwas meint, was für alles philosophische Denken zutiefst charakterisierend ist. Sie ist in ihm schlechterdings „wirklich", ist keine Konstruktion oder Deutung, sondern Tatsache.

Der große Unterschied ist nur, daß im geschichtlichen Prozeß die Denkarbeit ganzer Generationen den Wandel des Begriffs vollzieht, während im systematischen Denken der Einzelne ihn bewerkstelligen muß. Die Geschichte leistet die „Anstrengung des Begriffs" durch die sich summierende Denkarbeit vieler produktiver Köpfe, gleichsam vermöge natürlicher Arbeitsteilung. Der systematische Denker aber muß sie allein für sich vollziehen, wobei er freilich den sachlichen Anhalt an der geschichtlich geleisteten Arbeit hat.

Diese Parallele ist noch in anderer Hinsicht lehrreich für die Dialektik. Man versteht an ihr, wie es kommt, daß die sich bewegenden und abwandelnden Begriffe trotz ihrem Wandel identisch bleiben. Die gebrachten Beispiele zeigen es. Ob man unter Substanz einen Stoff oder eine Kraft, Elemente oder Atome, Bewegung oder Energie, ein Formprinzip oder ein Gesetz verstand, man meinte doch immer das Zugrundeliegende als solches, das in der Flucht dinglichen Entstehens und Vergehens beharrt. Wo der philosophische Gedanke lebendig arbeitet, da befinden sich die Begriffe stets im Fluß, und zwar gerade sofern sie unwandelbar Begriffe derselben mehr oder weniger deutlich erfaßten Sache sind. Nur in dogmatischer Schulweisheit ist es anders, und zwar eben weil die lebendige Arbeit fehlt. Das in Wahrheit Identische des Begriffs wird nicht dort rein bewahrt, wo die Bewegung stockt, sondern gerade wo sie im Gange ist. Denn in der Verknöcherung geht die echte Fühlung des Gedankens mit der Sache — die Anschauung — schnell verloren, und vom Begriff bleibt das entblößte Formale, das Skelett. Das aber heißt, daß in Wirklichkeit er selbst verloren geht.

Indessen die Frage geht weiter: wie kommt es denn, daß überhaupt der Begriff sich wandeln *kann*, ohne seine Identität zu verlieren? Wie reimt sich das mit den Gesetzen der formalen Logik? Sind etwa diese selbst verschoben? Damit wäre die Frage nach dem Identischen im Wandel nur vom Begriff auf dessen Gesetze verschoben.

An den Gesetzen zu rühren, ist für unser Problem zunächst keineswegs nötig. Es läßt sich zeigen, daß gerade das ursprüngliche Wesen des Begriffs eine variable Einheit, ein beweglicher Zusammenhang ist, keineswegs aber das Festgelegte, Definierte, Starre. Auch formallogisch ist nämlich das Identische im Begriff weder eine punktuelle Einheit (etwa ein Zentrum oder Kern) noch auch eine summenhafte Einheit (etwa Totalität der Merkmale). Der Begriff könnte sonst nicht Subjekt immer neuer Prädikate sein. Tatsächlich fügt jedes Prädikat ihm ein neues Merkmal ein. Das System der Merkmale ändert sich also mit jedem neuen Urteil — sofern wenigstens dieses neue Einsicht ausspricht (synthetisches Urteil). Damit ändert sich die Definition, also auch der Begriff selbst.

Dieser Prozeß kann beliebig weit gehen. Was also bleibt identisch im Begriff? Erstens einmal die Sache, die er begreift, zweitens die begreifende Einstellung auf sie und drittens der Einheitszusammenhang der Merkmale, ihr Systemcharakter. Von Wichtigkeit für unsere Frage ist nur der letztere.

Bestände das System der Merkmale in ihrer Summe, so wäre Identität des Begriffs im Wechsel der Merkmale ein Ding der Unmöglichkeit. Dem kann natürlich nicht so sein. Indessen hier liegt das große Mißverständnis der formalen Logik, das heute freilich annähernd durchschaut, aber keineswegs in seiner Wurzel behoben ist. Immer noch gelten Definitionen für „Begrenzungen", immer noch wird mit Merkmalen wie mit Bestandteilen umgesprungen. Die neue Einsicht muß sich schwer Bahn brechen: Merkmale sind keine Teile, der Begriff ist kein Ganzes, keine Summe, sondern Struktur, Gliederung, innerer Zusammenhang und Zusammenhalt, kurz eine Systemeinheit, in der die Glieder Beweglichkeit haben, ja in gewissen Grenzen ausscheiden und eintreten können, weil nicht in deren Sonderinhalt für sich, sondern in der eigentümlichen Form ihrer gegenseitigen Bezogenheit das Wesen des Systems besteht.

Diese Einsicht ist alt. Sie geht bis auf die ersten Anfänge der Logik zurück — Platons Polemik gegen Antisthenes im „Sophistes" —, ist aber dann in der Schultradition mehr und mehr hinter der Formalistik der festen Bestimmungen zurückgetreten. Etwas von ihr lebte in der Kombinatorik fort, aber es war ein schwacher Rest und betraf nicht das Wesen der Sache. Das Wesen aber ist dieses, daß der Begriff nicht selbständiges „Element" des Urteils ist, welches auch außer dem Urteil

besteht und erst nachträglich in seinen Zusammenhang einbezogen wird, sondern das komplexe und höhere Gebilde, das in einer Reihe von Urteilen erst entsteht — nämlich als Einheitskomplex von Momenten, deren jedes den Sinn eines von ihm geltenden Prädikates hat. Diese Umkehrung der üblichen Auffassung ist das punctum saliens für das Verständnis der Dialektik als einer „Bewegung der Begriffe". Wie diese vor sich geht und was sie treibt, ist daraus freilich noch nicht zu ersehen; wohl aber, wie sie unbeschadet der logischen Begriffsidentität überhaupt möglich ist. Sie ist möglich als Wechsel der Prädikate am gleichen Subjekt.

Hält man diesen Zusammenhang mit der formalen Logik aufrecht, so vereinfacht sich das Problem der Dialektik erheblich. Zugleich wird es verständlich, warum ihr Wesen einem Zeitalter, das diesen Zusammenhang nicht sah — auch Hegel hat ihn ja keineswegs einleuchtend aufgedeckt —, in schroffem Gegensatz zu allem Hergebrachten erscheinen mußte. Unterstrichen wurde dieser Gegensatz noch durch die Umwertung gewisser logischer Phänomene. Alles, was innere Zweideutigkeit, Unstimmigkeit, Widerstreit zeigte, hatte man jahrhundertelang als falsch verworfen, alles Irrationale galt für verdächtig, alles Spekulative für unkritisch. Bei Kant ist Dialektik der Titel für ein Reich des Scheines, das Ding an sich ist nur ein Grenzbegriff; Antinomien, soweit sie sich nicht lösen, sind ein Anzeichen spekulativer Grenzüberschreitung. Kaum aber setzt die neue Fühlung mit der inneren Natur des Begriffs ein, mit seiner Beweglichkeit, Biegsamkeit, Anpassungskraft, so erweist der Begriff sich auch schon als fähig, diese rätselhaften Phänomene zu bewältigen; und die Umwertung auf der ganzen Linie beginnt.

Die Antinomien rücken ins Zentrum, der Widerstreit ist wesentlich, und keineswegs Schein; die Reflexionsbegriffe rücken unter die Kategorien, und zwar an die vitalsten Punkte der Kette; das Ansichsein sinkt, seiner Jenseitigkeit entkleidet, zu einem unter vielen Seinsmomenten herab; aus einer gefährlichen „Logik des Scheins" wird die Dialektik zum universalen Organon der Wissenschaft. Ja, die kritisch eingegrenzten und in ihren Sonderrechten mühsam ausgesparten Gegenstände des Glaubens rücken wieder ins Licht des Wissens. Die Spekulation wird rehabilitiert, das Irrationale wird ins Denken selbst, in das eigene Wesen der Vernunft aufgenommen. Die Begriffe sind inhaltlich mit ihm belastet. Und sie können es tragen, weil ihr eigenes Wesen sich gewandelt hat.

Eine radikalere Wendung läßt sich schwer denken. Wer die Bewegung nicht mitvollzieht, dem muß sie wie ein Rückfall in dogmatische Metaphysik erscheinen. Und eine Gefahr dieser Art beschwört sie ja auch tatsächlich herauf. Denn wenn die neue Logik auch an Leistung und Inhaltsfülle der alten überlegen ist, an Sicherheit des Ganges, Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit durch Kriterien kommt sie ihr nicht gleich. Sie ist eben Logik des spekulativen Denkens, und die charakteristische Gewagtheit der Spekulation bleibt an ihr haften.

3. Das formale Gesetz der Dialektik.

Mit Bewegung, Fluß, Wandel, Anpassung ist die Eigenstruktur der Dialektik nur angedeutet, nicht aufgezeigt. Auch die herangezogene Beziehung von Intuition und Begriff reicht nicht aus; das Verhältnis erscheint zu sehr gegensätzlich, es ist in Wahrheit ein innigeres. Zudem entfernt es sich zu sehr von Hegels eigener Auffassung. Der Begriff selbst ist schauend, er begreift im Schauen. Seine Bewegung ist auch nicht ein blindes Geführtwerden durch äußere Macht, nicht ein bloßes Tiefer-Hineingezogenwerden in die Sache, sondern neben alledem auch noch Eigenbewegung, innere Dynamik — in Fühlung freilich mit dem unbewältigten Rest der Sache.

Zur Frage nach der Tatsächlichkeit der Begriffsbewegung trat die Frage nach ihrer Möglichkeit; zur Frage nach der Möglichkeit tritt nunmehr die nach ihrer Notwendigkeit. Von einer solchen spricht wiederholt auch Hegel, und jeder spürt sie ohne weiteres im Gange der Dialektik. Mit dem Erfahrungscharakter des dialektischen Denkens verträgt sich das sehr wohl. Die Notwendigkeit, um die es sich handelt, ist ja keine solche eines schließenden oder ableitenden Denkens, sondern selbst eine erfahrene Notwendigkeit. Sie brauchte deswegen freilich noch nicht in der Sache zu liegen, denn seine Erfahrung macht das Denken sowohl mit sich selber als mit seinem Gegenstande. Tatsächlich zeigt sich, daß sie ähnlich wie die Bewegung, der sie anhaftet, im Verhältnis beider liegt, und keineswegs auf einer Seite allein gesucht werden darf. Das wird sich noch erweisen.

Worin wurzelt also die innere Dynamik des dialektischen Fortschreitens, die Rastlosigkeit des Drängens, das unaufhaltsame „Hervorgehen", das Auftauchen und Verschwinden der Momente? Gibt es ein nneres Prinzip der Folge?

Man hat oft versucht, diese Frage aus der äußeren Form der Dialektik heraus zu beantworten; und ganz natürlicherweise verfiel man dabei auf das Auffallendste in dieser Form, die Antithetik — das Widerspiel von These und Antithese — und auf das Auftreten des Widerspruchs. Wo sonst im Reich des Gedankens der Widerspruch auftritt, da ist er Anzeichen des Unwahren und hebt das Gesetzte ohne weiteres auf. Aufhebung findet nun freilich in der Dialektik auch statt; aber sie bedeutet nicht Vernichtung des Inhalts, sondern die Aufdeckung eines ganz anderen und komplexeren Verhältnisses, in welchem die Spannung des Widerstreites zum Anstoß des Fortganges wird.

Über den Sinn der Aufhebung haben wir die genaue Rechenschaft Hegels. Es ist wohl der einzige Punkt im Problem der Dialektik, über den er so ausführlich Rede steht. „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare, ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich." Dem entspricht der Doppelsinn im Worte „Aufheben": einerseits „ein Ende machen", andererseits „aufbewahren, erhalten". Das Aufgehobene ist „ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist". Und zu dem Doppelsinn tritt schließlich noch eine dritte Bedeutung: die Erhebung in ein höheres Gebilde, in dem es dann als Aufbewahrtes die Rolle eines untergeordneten Momentes spielt. „Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden" [1]).

Dieser Begriff der Aufhebung nimmt die zentrale Stelle im formalen Bau der Dialektik ein. Er knüpft an sehr alte Vorbilder an, z. B. deutlich an das Platonische „Sein des Nichtseienden", das schon dort die Rolle des dialektischen Grundbegriffs spielte, indem es dieses bedeutete, daß die Negation einer Bestimmung selbst wiederum den Charakter einer Bestimmtheit zeigt. Hier liegt ein Grundphänomen des spekulativen Denkens, geschichtlich wohlbekannt aus der Tatsache, daß die fundamentalsten Grundbegriffe der Metaphysik negativen Ursprungs sind und zum Teil sogar die Spuren dieses Ursprungs noch sprachlich im Terminus an sich tragen, der längst als ein rein positiver verstanden, dennoch die negative Form behält. Hierher gehören die Un-

[1]) III. 110 f.

sterblichkeit, die Unendlichkeit, das Unbedingte, das Atom, das Übersinnliche, das Jenseitige (Transzendente) und zahllose andere Begriffe.

Der Weg des Gedankens zu solch einem Begriff geht allemal von etwas Negativem aus, vom sterblichen Wesen, von der Endlichkeit, vom Bedingten, der Teilbarkeit, der sinnlichen Gegebenheit (als einem Begrenzten); und, indem er einem Etwas auf die Spur kommt, welches offenkundig über diese Bestimmungen hinausliegt, aber von ihnen aus nicht positiv gefaßt werden kann, umschreibt er es durch ihre Negation. Es entsteht ein der Form nach negativer Begriff, der den Sinn eines eminent Positiven hat. Es ist recht eigentlich das Wunder des spekulativen Denkens, die „Zauberkraft" des Geistes — wie Hegel es nennt —, daß es diesen Sprung über seine eigenen Grenzen, also recht eigentlich einen Sprung ins Leere zu vollziehen vermag und dabei nicht nur bei einem neuen Positiven anlangt, sondern auch sich selbst dabei wandelt, seine Grenzen verschiebt.

Was Hegel in der Phänomenologie die „ungeheure Macht des Negativen" nennt [1]) und als die eigentlich bewegende Kraft „die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen" bezeichnet, ist im Grunde nichts anderes als dieses Phänomen. Zu beiden liefert der in der Logik exponierte Begriff der Aufhebung die Erklärung. Wie kann das Negative den Sinn eines Positiven haben? Es kann ihn deswegen haben, weil ein Aufgehobenes ein Vermitteltes ist, ein „Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist", in welchem dasjenige, von dem es ausging, noch festgehalten ist. Man kann auch so sagen: negiert ist das Seiende nicht in allen seinen Bestimmtheiten, sondern nur in einer, oder in einigen. In der Unsterblichkeit ist wohl der Tod negiert, aber nicht das Lebendige, dessen Tod er ist. Dieses ist aufbewahrt. Im Atom ist wohl die weitere Teilbarkeit negiert, aber nicht das Teilbare als solches, das Substrat der Teilung überhaupt. Im Übersinnlichen oder Jenseitigen ist wohl dem Sinnesgegebenen und Diesseitigen die Grenze gezogen, aber nicht seiner Art des Bestehens, der Existenz, dem Ansichsein. Genau so die Hegelschen Beispiele, wo und wie man sie auch mitten aus dem Fluß der Dialektik herausgreift: im Werden ist wohl Sein und Nichtsein aufgehoben, aber nicht ihre Gegensatzstellung, es ist das Identische, in dem sie Momente sind; in der Knechtschaft ist wohl Herrschaft und Selbstbestimmung verneint, aber in ihren Momenten der Arbeit und Bildung

[1]) II. 26.

kommen beide als Sachbeherrschung wieder zum Vorschein und erheben auf dem Umwege über die Sache den Dienenden zum Herrn [1]).

Hier freilich liegt der Punkt, in welchem wir der Dialektik nicht auf den Grund sehen können. An Beispielen einzusehen, daß es so ist, daß es den Doppelsinn der Aufhebung und die Macht des Negativen gibt, ist nicht schwer. Aber zu sagen, worin sie besteht, was das Positive darin ist, gelingt deswegen noch keineswegs. Man kann das Wunderbare immer nur konstatieren, das Rätsel bleibt bestehen. Auch Hegels Feststellungen sind nur konstatierender Art. Sie bleiben dem Prinzip seiner Arbeitsweise, daß das philosophische Denken nur die Erfahrungen aufsammeln kann, die es macht, auch darin getreu. Immerhin sind es scharfe, genau zutreffende, und insofern in der Tat erleuchtende Feststellungen. An den herangezogenen Beispielen läßt es sich verfolgen, wie buchstäblich es zu nehmen ist, was er vom Sinn des Aufgehobenseins sagt: es hat die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. Die verschwundenen Momente sind nicht abgeworfen, sie sind nur ins Innere der Sache verschoben. Sie bleiben an ihr bestehen und kommen an anderer Stelle in neuem Licht und Sinn wieder zum Vorschein. Man erkennt auch das Aufgehobene im Resultat der Aufhebung ohne weiteres wieder, man „sieht" gewissermaßen die Erhaltung der negierten Bestimmtheit in ihrer Negation. Man spürt deutlich die Macht des Negativen, erfährt den Anstoß zur Bewegung und zum Wandel des Begriffs — erfährt ihn als lebendige Kraft im eigenen Denken —, aber man begreift nicht, wie es vor sich geht, was die bewegende Kraft ist, wie das Negative sich in Positives wandelt. Denn alles, was konstatierbar wird, ist, gemessen an der bewegenden Dynamik, nur Erscheinungsform, nicht sie selbst.

Dasselbe zeigt sich, wenn man Hegels Ausführungen über den Widerspruch nachgeht. Die äußere Form der Dialektik ist die Zickzacklinie, das Auftreten der Antithese zu jeder These, sowie die Wiederkehr der Antithetik in jeder aufzeigbaren Synthese. Diese Schematik, die in Hegels Darlegungen den Leser leicht stereotyp und ermüdend anmutet, hat das eine Wesenhafte an sich, daß sie die Macht des Negativen in der Spannung des Widersprechenden, das von einem Identischen ausgesagt wird, immer wieder ins Bewußtsein rückt. Und es muß darin wohl etwas Zwangsläufiges liegen, denn von alters her hat die Dialektik, auch wo ihr die innere Reflexion noch fehlte, mit diesem Mittel

[1]) Vgl. oben S. 107 ff.

wie mit einem Leitprinzip gearbeitet. Das Prinzipielle darin kann also nicht wohl etwas Zufälliges sein. Worin aber besteht es?

Die formale Logik lehrt, daß der Widerspruch im Reich des Gedankens und seines Gegenstandes nicht Raum hat. Es gibt ihn nicht, das Denken schließt ihn von sich aus; es ist unfähig, Widersprechendes von einem Identischen gelten zu lassen. Der Gesetzesausdruck für diese Unfähigkeit ist der sogenannte „Satz des Widerspruchs", dessen kürzeste Formel lauten dürfte: A ist nicht non-A. Seit Aristoteles gilt er als Grundgesetz der Logik. Was aber geschieht in der Dialektik? Von Schritt zu Schritt wird Widersprechendes von einem und demselben ausgesagt. Und der Gedanke weist es nicht zurück, nimmt These und Antithese auf, nimmt beide als wesentliche Bestimmungen und behauptet ihre Einheit in einem Dritten, in welchem sie mitsamt ihrer Auseinandergespanntheit als Momente fortbestehen. Er hebt sie also wohl auf, aber im dialektischen Sinne der Aufhebung, wobei der Widerspruch selbst sich erhält und wie eine positive Bestimmung neben anderen Bestimmungen dasteht.

Der Gedanke also — oder auch der Begriff — erweist sich als keineswegs unfähig, das Widersprechende von einem Identischen gelten zu lassen. Der Satz des Widerspruchs ist aufgehoben. Und da dieser „Satz" die Negation des Widerspruchs ist (A ist nicht non-A), so ist die Aufhebung dieses Satzes die Negation der Negation des Widerspruchs. Sie ist also die Position, oder die Realität des Widerspruchs. Als Satz ausgesprochen müßte das lauten: A ist non-A.

Diese Formel gemahnt direkt an die Platonische vom „Sein des Nichtseins". Im „seienden Nichtsein" nämlich sollte die Bewegung der Ideen wurzeln. Ähnlich sieht auch Hegel im realen Widerspruch „die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit". Er ist dasjenige Prinzip, welches den Begriff aus sich hinaustreibt, die Endlichkeit aller jeweiligen Bestimmtheit durchbricht und durch sie hindurch auf das Absolute dringt. Denn das Absolute ist absolute Bewegtheit und Lebendigkeit, in seiner Selbstentfaltung ist alles Widersprechende vereinigt. Von hier aus gewinnt das Widerspiel von These und Antithese Licht. Die ständige Widerkehr der Antinomie, das Aufreißen des Abgrundes, ist der Logik des Absoluten wesentlich. Denn es ist das Versinken des Endlichen und Relativen, das Hinabsteigen des Gedankens auf den „Grund" der Dinge. Die Kategorien des Absoluten sind der Grund aller Dinge.

Die Argumentation Hegels für diesen Sachverhalt ist indessen

durchaus keine abgründige. Sie setzt bei der schlichten Erfahrung des natürlichen Dingbewußtseins ein. „Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, daß es wenigstens eine Menge widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen u. s. f. gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist. Er ist aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung derselben. Die äußerliche sinnliche Bewegung selbst ist sein unmittelbares Dasein. Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist und in einem anderen Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen; aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, daß die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst ist“ [1]).

Ein anderes Beispiel, nicht weniger plastisch als die räumliche Bewegung, ist der Trieb, die von innen kommende Selbstbewegung. Der reale Widerspruch liegt hier darin, daß etwas zugleich das Negative seiner selbst ist, Vollendung und Unvollendetheit seiner Bestimmung in einer und derselben Rücksicht. „Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit, sondern daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig nur, insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihr selbst zu halten vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zu Grunde“ [2]).

Diese Beispiele sind insofern lichtvoll, als man an ihnen sieht, wie streng es Hegel mit der „Realität“ des Widerspruchs nimmt, und wie konkret die These gemeint ist, daß der Widerspruch Prinzip der Bewegung und Lebendigkeit ist. Ja noch mehr, der Widerspruch erscheint hier als eine Art Kraftprobe des Seins, als etwas, woran sich die Bestimmung aller Dinge, zu bestehen oder unterzugehen, entscheidet.

[1]) IV. 68 f. [2]) IV. 69.

Worauf es ankommt, ist die Kraft, ihn aufzunehmen und „auszuhalten“. Der Widerspruch ist in allem, und aller Widerspruch ist Aufhebung. Es fragt sich nur, ob die Aufhebung einem Existierenden bloße Vernichtung oder auch Erhaltung bedeutet. In letzterem Falle hat es die Kraft sich zu wandeln. Der Wandel eben ist seine Erhaltung. Denn unangefochten stillstehen kann kein Seiendes.

Vom Wesen des „Geistes“ hieß es in der Phänomenologie, sein „Leben“ bestehe darin, den Tod zu ertragen und sich in ihm zu erhalten, also das Negative seiner selbst an sich zu haben und in sich aufzunehmen. Dasselbe Wesen des Geistes zeigt sich nun — nur ohne das moralische Pathos — auch im Denken der Logik. „Das spekulative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es in dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt“ [1]). Auch hier, wie bei den Dingen, ist es eine Art inneren Ringens mit dem Widerspruch. Und auch hier liegt die Krisis darin, ob das Identische, das mit ihm belastet ist, das Ringen aushält oder unterliegt, sich vom realen Widerspruch beherrschen läßt, oder über ihn Herrschaft gewinnt. Das naive Denken gleitet über den Abgrund weg. Es hat wohl allenthalben Widersprechendes zum Gegenstande, aber es weiß nicht um den Widerspruch. Die „geistreiche Reflexion“ bringt ihn zum Bewußtsein und spricht ihn aus. Aber um so mehr ist auch sie beherrscht von ihm. Das spekulative Denken aber nimmt den Kampf mit ihm auf. Dieser Kampf ist die Dialektik.

Schon äußerlich hat sie die Form des Ringens, der ständigen Gespanntheit, fühlbar in jedem Schritt. Die Verflüchtigung des Begriffs ist perennierende Zerreißung des Identischen und Anforderung, das Widersprechende in eins zu begreifen. Darin besteht die treibende Kraft, ihre innere Dynamik. Und insofern ist es wahr, daß die Dialektik an der Realität des Widerspruchs ihr formales Grundgesetz hat. Reflektiert man aber von hier aus zurück auf die metaphysische Grundthese der Logik, nach welcher die Dialektik nicht nur das Wissen um das Absolute ist, sondern die Bewegung und Entfaltung des Absoluten selbst, wie sie in dem zum „absoluten Wissen“ erhobenen Denken der Logik erscheint — nämlich sich selber erscheint —, so ist dieses Grundgesetz keineswegs ein bloß formales, sondern das metaphysische Gesetz des Absoluten, nach welchem dieses sich zur Mannigfaltigkeit seiner Kate-

[1]) IV. 70.

gorien, zum Außersichsein in der Natur und zur Rückkehr in sich als Geist entfaltet, auseinandergeht und dennoch Eines bleibt. Die Dynamik der Bewegtheit, die wir in der Dialektik als Spannung und Überwindung spüren, ist nur die Erscheinungsform dieses großen Ringens, welches den Pulsschlag des Weltprozesses ausmacht, die Form nämlich, in welcher es sich selbst erscheint und sein Wesen durchdringt.

Es ist eine bloße Konsequenz dieses Verhältnisses, daß die Logik den Widerspruch überall, wo sie ihn zu fassen bekommt, als das eigentlich Wesentliche nimmt und in antinomischer Zuspitzung so greifbar wie möglich macht. Sie kann, wenn sie seiner Herr sein und nicht unterliegen will, ihn nur in ganzer Schwere auf sich nehmen. Es gibt keinen anderen Weg einen Gegenstand zu begreifen, der Bewegtheit, Leben, Entfaltung, Geist ist, d. h. der eben selbst das Widersprechende ist. „Die denkende Vernunft spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze, zu. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegeneinander und erhalten in ihm die Negativität, welche die innewohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist“ [1]).

Das Gesamtbild schließt sich zur Einheit. Das unspekulative Denken, das die Gegensätze in allen Dingen verdeckt und gleichsam schlafwandelnd über sie weggleitet, verschließt sich damit den Einblick in den Grund, schließt sich von seiner Lebendigkeit aus. Das spekulative Denken, indem es bewußt auf den Grund geht, muß mit dem Scharfmachen alles Widerstreitenden beginnen. Es muß den Rhythmus der Spannung und Lösung mitmachen. Es macht damit die Selbstbewegung des Absoluten mit. Und dieses fällt in seiner Vollendung mit ihr zusammen. So wird der Satz sinnvoll, daß Dialektik das Sich-selbst-Denken Gottes in uns ist, die in unserem Denken sich realisierende ewige Vernunft.

Auch der Unterschied von Phänomenologie und Logik erhält von hier aus neues Licht. Die Phänomenologie hat es mit allen Erscheinungsformen des Geistes zu tun; sie setzt also gerade bei jenem Bewußtsein ein, in welchem die Widersprüche abgestumpft und verwischt erscheinen; und die Stufenkette, die sie durchläuft, läßt diese dann erst allmählich, im Maße ihrer Annäherung an das „absolute Wissen“, hervortreten. Die Logik aber setzt mit ihrer vollendeten Zuspitzung ein und bewegt sich von vornherein in ihnen. Und dadurch, daß sie sich in ihnen bewegt,

[1]) IV. 71.

gewinnt sie die volle Spannweite der Ausschläge; die Rhythmen erscheinen ins Ungeheure vergrößert, dem vorstellenden Denken tief unwahrscheinlich. Es ist die reine Linie der Bewegung des Absoluten, sein vorweltlicher Wellenschlag, ein elementares Kämpfen und Leben anderer Ordnung als das der Natur und des endlichen Geistes.

Indem das dialektische Denken sich im ungebrochenen Widerspruch bewegt, ist seine Bewegung die des Absoluten, eine Bewegung, deren inneres — nicht bloß formales — Gesetz die große Linie dieser Bewegtheit selbst ist. Die Dialektik ist auf diese Weise hier in ihrem eigenen Element. Sie geht nicht darin auf, „Methode“ zu sein. Sie ist Dialektik des Denkens und zugleich seines Gegenstandes, sie zeichnet seine Bewegung in unserer Bewegung nach. Und sie ist unsere Bewegung nur, insofern sie jene getreulich verfolgt. Dieses Verfolgen ist das Sich-selbst-Begreifen des Absoluten. Sie ist also wohl „auch“ Methode des philosophischen Denkens; und insofern ist und bleibt sie „Erfahrung“ — das Denken erfährt in seiner Bewegung die Urbewegtheit des Absoluten. Aber sie ist es nur, insofern sie zugleich „auch“ unermeßlich mehr ist als Methode, insofern sie der lebendige Logos ist, durch den alles gemacht ist, was ist. Als Gedanke Gottes ist sie Dialektik der Welt, metaphysischer Prozeß; als Gedanke des Menschen ist sie Dialektik des Begriffes, metaphysisches Wissen. Sofern aber der reine Begriff in seiner Selbstbewegung zugleich Gedanke Gottes ist — und das ist die metaphysische Voraussetzung Hegels —, ist beides eine und dieselbe Dialektik. Wenn die Voraussetzung gilt, so ist der Mensch in seiner „Wissenschaft der Logik“ schlechterdings eins mit dem schöpferischen Gedanken Gottes.

Die Antinomien, die das philosophische Denken immer als die großen Hemmnisse, als Grenzen seines Vordringens empfunden hat, die es auf jede Weise hat wegräumen wollen, über die es sich bald durch skeptische Nichtigkeitserklärung der Sache, bald durch vermeintliche „Lösungen“ hat hinwegsetzen wollen, — gerade diese Antinomien haben sich als das Wesentliche erwiesen. Es ist darum erstes und wichtigstes Anliegen der Dialektik, sie aufzudecken.

Diese Tendenz erweist sich als überaus fruchtbar, und zwar schon rein in sich, unabhängig von der Metaphysik des Absoluten. Hegel hat durch sie in seiner Logik eine Gedankenarbeit geleistet, die an inhaltlicher Größe einzig dasteht und überstandpunktliche Bedeutung hat. Ihr unverlierbarer philosophischer Wert liegt in der umfassenden und nahezu allseitigen Problemaufrollung der ontologisch-metaphysischen

Grundlagen. Inwiefern bloße Problemaufrollung schon eine wertvolle Leistung, ja die entscheidende Hauptarbeit ist, das zu begründen ist hier nicht der Ort. Es sei nur auf die klassische Arbeitsweise des Aristoteles, die Aporetik, hingewiesen, welche die einzige geschichtliche Parallele von ähnlicher Größe zu Hegel bildet. Diese Aporetik hat eine Fülle von Fragen zur Formulierung und Greifbarkeit gebracht, die bis auf den heutigen Tag nicht als ausgeschöpft gelten kann.

Das Gleiche gilt von Hegel. Er freilich betreibt die Problemanalyse nicht wie Aristoteles um ihrer selbst willen — gleichsam als Vorarbeit künftiger Auswertung, ohne auf Resultate hinzudrängen —, sondern bewußt um seiner Metaphysik des Absoluten willen. Aber er kann es nicht hindern, daß die sich zuspitzenden Fragen eine allgemeinere, von seiner Systemintention unabhängige Bedeutung gewinnen. Die scharfgemachten Antinomien sind eben greifbar gemachte ewige Problemgehalte, die ihre Geltung behalten, auch wenn sie nicht den Sinn einer Selbstbewegung des Absoluten haben. Man darf sagen, ein Stück seiner eigenen Weltanschauung erfüllt sich hier in seinem Denken, und zwar gerade dort, wo er die Erfüllung nicht sucht. Die Vernunft im philosophischen Denken erweist sich als eine allgemeinere, nicht an die besonderen Zwecke seines individuellen Denkens gebundene. Sie überlistet das subjektive Denken mit ihrer Objektivität, reiht es in die realen Zusammenhänge des „objektiven Geistes" ein, welche das in seinen Intentionen gefangene endliche Denken nicht sieht. Tatsache ist, daß die philosophische Auswertung der Gedankenarbeit in seinen Antinomien nicht nur nicht erschöpft, sondern noch kaum begonnen ist.

Eine andere Frage ist es, was er eigentlich selbst mit dieser langen Antinomienkette anfängt. Läßt er sie denn bestehen? Ist es nicht die Eigenart seiner Dialektik und mit zu ihrem formalen Gesetz gehörig, daß sie über die Antinomien hinwegschreitet? Die Antinomien behalten nicht das letzte Wort, sie werden überbrückt, überbaut von Synthesen, in denen der Widerstreit dann aufgehoben ist. Sie werden also nur aufgerollt, um gelöst zu werden? Nun bedenke man aber: eine Antinomie, die sich löst, ist ja gar keine echte Antinomie! Sie besteht ja nur für ein vorläufiges, mit der Sache nicht zu Ende gekommenes Denken. Schreitet der Gedanke über diese seine Vorläufigkeit hinweg, wandelt er sich so, daß ihm das Widerstreitende wieder einheitlich wird, so hebt er ja in der Tat den Widerstreit auf und beweist damit seine Unechtheit. Man gewinnt den Eindruck, mit der Realität des Widerspruchs am

Gegenstande ist es einem solchen Denken nicht Ernst. Es fingiert diese Realität nur, um sie dann desto sicherer als nichtig zu erweisen. Damit aber würde das ganze Tun der Dialektik selbst ins Spielerische und Nichtige herabsinken.

Ob dem so ist, ob Hegel die eigene große Leistung seiner Dialektik, die ihn Dinge sehen ließ, wie niemand sie vor ihm gesehen, mit eben dieser Dialektik wieder vernichtet, resp. um ihren Ertrag in seinem eigenen Denken bringt, — das zu entscheiden wäre Sache einer systematischen Untersuchung am einzelnen Gegenstande und steht hier nicht zur Diskussion. Gemeint aber ist die Sache nicht so. Das Hinwegschreiten der Dialektik über den Widerstreit und dessen Aufhebung in der allemal auf dem Fuß folgenden Synthese bedeutet ihm nichts weniger als Vernichtung des Widerstreits. Die Antinomien sind als echte gemeint, der Widerspruch von These und Antithese gilt als real und durchaus unvernichtbar. Und es ist nicht nur, daß Hegel es so aufgefaßt wissen will; es läßt sich zeigen, daß er wenigstens in der Tendenz auch danach verfährt, — wennschon man zugestehen muß, daß das „Verfahren" der Dialektik in diesem Punkte nicht immer durchsichtig und sauber ist.

Es fragt sich: wie geschieht das? Wie sieht die von Hegel gemeinte Erhaltung des Widerstreits aus? Die Frage fällt zusammen mit der anderen: wie ist die Struktur der Hegelschen „Synthesis"? Oder auch: was geht im dialektischen Begriff vor sich, wenn er sich in ein „höheres" Gebilde umwandelt? Wie vereinigt er widersprechende Momente in sich?

Man kann hierauf nur formal antworten: er ist in der Tat ein Gebilde, welches die These und Antithese mitsamt ihrer ganzen Auseinandergespanntheit in sich aufnimmt. Und eben darin besteht sein „Höhersein" — nämlich die größere Komplexheit und inhaltliche Spannweite des Systems seiner Merkmale, sowie seine reichere innere Durchformung, Gliederung, die größere Elastizität seiner Gebundenheit in sich. Die Synthese ist eigentliche, wörtlich verstandene „Synthesis", in der nichts vernichtet wird, sondern alles so zueinander und gegeneinander „gefügt" wird, daß es zusammen bestehen kann. Sie nimmt in aller Form das Widersprechende in sich auf, A und non-A koexistieren in ihr. Genau genommen ist die Synthese, wie Hegel sie immer wieder vor unseren Augen vollzieht, überhaupt nichts anderes als die logische Festnagelung dieser Koexistenz von A und non-A. Sie fügt formal zur Antinomie als solcher nichts hinzu als die Behauptung, daß A und non-A in einem Dritten zusammen bestehen und zurecht bestehen. Wie

sie das können, und wie dieses Dritte beschaffen ist, wird keineswegs ebenso unmittelbar angegeben. Und oft genug besteht an einem dialektischen Gange die ungeheure Schwierigkeit des Verstehens eben darin, daß die Struktur der Synthesis undurchsichtig bleibt, weil nämlich in der Tat wenig mehr als jene Behauptung dasteht.

Man wird dieses Vorgehen Hegels wohl immer als einen Mangel empfinden, wird es aber gleichwohl nicht allzusehr kritisieren dürfen. Die Dialektik tastet sich in ihren Synthesen suchend und ringend an ihren Gegenstand heran; sie ist mit ihren Fühlern dem eigentlichen Erfassen immer ein Stück voraus, sie weiß immer schon längst um die Synthese, die sie noch nicht begreift und nicht beschreiben kann. Und dieses Wissen ist berechtigt, sofern sie ja der Einheit der Sache zum voraus gewiß ist, auch wenn sie vor der Hand nur ihre Gespaltenheit sieht.

Das wäre ein Ding der Unmöglichkeit, wenn sie deduktiv vorginge. Es ist aber sehr wohl möglich, wenn sie den Charakter innerer Erfahrung hat, wenn also sie sich immer wieder vor neue Phänomene des Gedankens, der Vernunft, des Absoluten gestellt sieht und an ihnen fortschreitend „schaut", um das Geschaute dann zu beschreiben und zu begreifen. Wir haben in der Logik zahlreiche Beispiele von zunächst fast inhaltsleeren, nur formal angedeuteten Synthesen, die sich erst viel später — nach Durchlaufen weiterer Synthesen — als inhaltlich erfüllt, konkret, anschaulich erweisen.

Man darf nicht vergessen, daß der Gedanke hier um das Letzte und Äußerste alles Begreifens ringt, um die Kategorien des Absoluten. Er kann nicht hoffen, sie spielend zu erfassen. Er muß die Widersprüche gelten lassen, muß die Undurchsichtigkeit dessen, was er bezwingen will, ertragen, muß die formale Abstraktheit und Negativität der vorläufigen Bestimmungen auf lange Sicht hin aushalten. Er darf die Erfüllung nicht zwingen wollen, bevor sie sich einstellt. Dieser lange Atem des Gedankens, dieses Schweben im Leeren, diese große Geduld des Ausharrens im Negativen gehört mit zur hohen Kunst des dialektisch-spekulativen Denkens. Das alles zählt mit zu jener Kraftprobe, die in der „Anstrengung des Begriffs" liegt. Und weil sie letzten Endes eine charakterliche Kraft, eine intellektuelle Zähigkeit, also recht eigentlich eine dianoetische Tugend ist, so ist es wohl zu verstehen, warum sie eine seltene Gabe ist.

Die vorläufige Leere der Hegelschen Synthesen ist, genau genommen, nur ein Spezialfall der doppelsinnigen Aufhebung und der Macht des

Negativen. Inhaltsleere ist Negativität. Und gerade an dieser Negativität zeigt sich besonders einleuchtend das Wunder des seienden Nichtseins: indem der Gedanke das einstweilen nur formal umrissene und gleichsam in Negationen ausgesparte Unbekannte als ein solches hinnimmt, nun aber mit ihm wie mit einem Positiven weitergehend verfährt, wandelt es sich nach und nach zu einem Bekannten und wirklich Positiven. Es wird erfüllt, indem sukzessiv die positiven Bestimmungen sich an ihm ergeben. Nach dem Gesetz der Dialektik können sie sich auch nirgends anders ergeben als in der Entfaltung der weiteren Zusammenhänge. Die einzelne Kategorie hat eben kein eigenes Sein. Sie ist seiend überhaupt nur im Flechtwerk der Kategorien, im System. Auch ihre Wahrheit ist das Ganze. Das ist der Grund, warum einen so viele Hegelsche Kategorien — und am meisten die, in denen sich entscheidende Synthesen vollziehen — bei ihrem Auftauchen abstrakt und fremdartig anmuten, wenn man sie aber rückschauend von späteren Stufen aus sieht, erfüllt und einleuchtend dastehen. Nicht, daß sie in höheren Synthesen erst ihre Begründung fänden; wohl aber wird ihr Wesen erst von ihnen aus durchsichtig.

Das hat freilich eine Schattenseite, und die wird man sich um so weniger verhehlen dürfen, je ungeteilter man die Kraft der Dialektik in Hegels positiver Arbeit anerkennt. Sie liegt im Charakter des Spekulativen selbst, in eben jenem abstraktiven Schweben des noch Unbegriffenen, aber schon vorweg Beanspruchten, in dessen Wesen es enthalten ist, daß es auch noch nicht kontrollierbar ist. Was hier versagt, ist die kritische Gegeninstanz. Es fehlen die Kriterien. Der beschwingte hohe Flug des Gedankens ist um den Preis der soliden Arbeit und Rücksicherung erkauft. In diesem Punkt teilt Hegels Dialektik die Schwäche aller Spekulation.

Und sie tritt in seinem Werk deutlich zutage an gewissen schwachen, nicht recht überzeugenden Partien. Meist findet man dann bei näherem Prüfen, daß es die Punkte sind, an denen die eigentlich standpunktlichen Thesen einsetzen. Ihre Anfänge sind immer unmerklich, sie schleichen sich gleichsam verkappt ein — so z. B. die Teleologie unter dem Deckmantel des „Sollens" in der Dialektik des Unendlichen —, hinterher aber wächst das Eingeschlichene riesengroß an. Und wenn es fehlerhaft war, so wächst damit auch der Fehler. Es gibt nichts, woran er sich wieder aufheben könnte, weil es im Prinzip der Dialektik liegt, alle auftretenden Wider-

sprüche als real anzuerkennen und in die höheren Synthesen hinauf mitzuführen.

Aber die Schwäche ist die Konsequenz einer Stärke. Eine Gefahr liegt in ihr auch nur, wo die Dialektik rein für sich arbeitet, ohne sich an anderen Methoden zu verifizieren. Für Hegel ist das einseitig dialektische Vorgehen charakteristisch. Für das Wesen der Dialektik ist es keineswegs charakteristisch. Dialektik ist an sich eines anderen Arbeitens sehr wohl fähig, der Zusammenarbeit mit anderen Arbeitsweisen. Dafür ist ein breites Belegmaterial in der Geschichte der Philosophie gegeben — freilich nicht wie sie in den Geschichtsbüchern steht, wohl aber wie sie jedermann in den Originalen kennen lernen kann. Nicht die Alten allein sind dafür Zeugen, auch nicht die eigentlichen Dialektiker allein. Auch undialektische Denker haben gelegentlich zur Dialektik gegriffen, wo die Struktur des Problems dazu zwang. So Kant im Antinomienproblem, so Leibniz in der Theorie des Infinitesimalkalküls, so Aristoteles in den Paradoxien der Energie, des Eidos, der Bewegung, des Seelischen. Und geht man dem eingeschlagenen Wege genau nach, so findet man auch da überall dieselbe Schwäche gepaart mit derselben spekulativen Überlegenheit. Nur daß sich die Fehlerquellen an einem im übrigen undialektischen Ganzen kompensieren.

Noch für ein anderes sind solche Gelegenheitsdialektiker ein sprechender Beleg: dafür, daß in echter Dialektik die Antinomien echt sind und sich nicht „lösen". Auch dafür ist Kant ein gutes Beispiel, obgleich er die Behandlung seiner vier Antinomien für eine Lösung hielt. Bei den quantitativen Antinomien läuft die Behandlung negativ aus, ist also jedenfalls keine Lösung. Und die Freiheitsantinomie ist in ihrer eigentlichen Fassung — als kosmologische, nicht als moralische Freiheitsfrage — erst recht nicht gelöst. Daß es ein „erstes Anheben" einer Kausalreihe gibt, ist und bleibt widersprechend der Antithese, die eben besagt, daß es kein solches Anheben gibt. Sieht man sich aber daraufhin das Resultat, die Synthese, an, so springt es geradezu in die Augen, daß der Widerspruch ohne Abstrich in sie aufgenommen, in ihr erhalten, ja geradezu für unaufhebbar erklärt ist. Denn die metaphysische Form dieser Synthese ist die Zweischichtigkeit der Welt (Ansich und Erscheinung), und die beiden widersprechenden Sätze sind einfach an die beiden Schichten verteilt. Wie aber widersprechende Schichten in einer Welt koexistieren können, bleibt ungeklärt.

Das entspricht genau dem Verfahren Hegels. Hier wie dort ist das

übergeordnete Gebilde, in das die Widersprechenden aufgenommen werden, so weit angelegt, daß es die Spannweite des Widerspruchs umfassen kann. Und gleichzeitig kehrt in ihm die Gespaltenheit wieder, nur überbrückt von einer Korrelation, in der sie gebunden und ins Gleichgewicht gebracht ist. Es ist kein Wunder, daß Kants dialektischer „Welt"-Begriff für Hegels Begriffsbildung vorbildlich werden konnte. Hegel fand in ihm fast das ganze Rüstzeug seiner Logik vorgebildet.

Man braucht deswegen nicht zu schließen, daß alle Hegelschen Antinomien — ihre Zahl ist groß, läßt sich aber nicht einmal annähernd abschätzen, weil sie ineinander übergehen, wiederkehren, keine Abgrenzung zeigen — echte Antinomien seien. Über manche ließe sich da freilich streiten. Bei vielen ist es auch ersichtlich, daß sie sich lösen. Zu diesen, also den unechten, gehören zweifellos viele aus der Phänomenologie, sowie aus den späteren Teilen des Systems. In der Logik dürften sie nur schwach vertreten sein. Wo Hegels Dialektik auf der Höhe ist — und das ist keineswegs immer dort, wo sie am leichtesten einleuchtet, — da handelt es sich wohl überall um echte Antinomien. Das hat seinen guten Grund: unechter Widerspruch dürfte schwerlich bewegende Kraft und Leben hervortreiben. —

In einem Punkte aber werden auch diese Überlegungen dem Wesen der Dialektik nicht gerecht. Es mag mit dem formalen Gesetz noch so sehr seine Richtigkeit haben, das Gesetz bleibt doch ein Allgemeines, ein Schema, eine Gleichförmigkeit. Und gerade das trifft schlecht zu auf den wirklichen Gang der Dialektik. Dieser Gang ist — wie sehr immer ihn undialektische Köpfe als Schematik empfunden haben — in Wirklichkeit nichts weniger als stereotype Formwiederholung. Er ist sogar von erstaunlicher Formenmannigfaltigkeit, ist in jedem Bruchteil ein anderer, unvergleichbarer. Gerade weil man immer nur auf das Sichtbarste und Gröbste in ihm hinblickte, auf das Spiel von These und Antithese, konnte man das nicht sehen. An sich aber ist es nicht schwer einzusehen, daß der dialektische Gang in jedem Falle ein einzigartiger, nicht wiederkehrender ist, und daß gerade diese Eigenart der einzelnen in ihm entwickelten Zusammenhänge das Wesentliche darin ist.

Das hat seinen Grund darin, daß die jeweilige „Bewegung" des Gedankens, seine Linie oder „Kurve", in engster Anschmiegung an den Gegenstand zustande kommt; wie sie denn auch nichts anderes ist als die Anpassung des Gedankens an ihn. Er aber ist ja tatsächlich immer wieder ein anderer. Eine Wiederholung der gedanklichen Kurven wäre auch

Wiederholung des Gegenstandes. Wie es nicht denselben Begriff als Begriff verschiedener Sachen geben kann, so auch nicht dieselbe Dialektik als Dialektik verschiedener Inhalte.

Als Gesetz ausgesprochen bedeutet das: Jeder Gegenstand hat seine eigene, nur ihm zugehörige Dialektik. Diese ist absolut unübertragbar, einzig, unersetzbar durch anderes. Sie zeigt als Ganzes einen Gestaltcharakter mit eigener, differenzierter Physiognomie. Alles bloß Typische, Wiederkehrende, Vergleichbare daran ist Oberfläche, ist nur das Gröbste, Abstraktion im schlechten Sinne. Wie alle Gesichter Augen und Ohren haben, aber wer nichts weiter sieht, sich doch nicht auf Gesichter versteht, so hat jede Dialektik These und Antithese und manches mehr, aber wer nichts weiter an ihr findet, begreift sie schlechterdings nicht.

Die Beispiele der Phänomenologie sind dafür lehrreich. Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit ist eine durchaus andere als die der Wahrnehmung oder die des Denkens — nicht nur inhaltlich, sondern auch logisch strukturell eine andere. Ebensowenig kann man die Dialektik von Herr und Knecht der Form nach auf das „unglückliche Bewußtsein" oder auf die Pflichtmoral übertragen. Sie paßt schlechterdings nicht darauf zu, auch wenn man die inhaltlichen Momente Punkt für Punkt umprägt. Es ist überall wieder eine von Grund aus andere Dialektik. Und man braucht sich solche Beispiele nur konkret zu vergegenwärtigen, so kommt einem die Zumutung einer Übertragung oder Vertauschung geradezu lächerlich vor.

Hier liegt nun ein tiefer Gegensatz der Dialektik zu allen anderen Methoden des philosophischen Denkens; ein Gegensatz, der beweist, daß sie mehr als „Methode" ist. Alle jene Methoden sind im Grunde schematisch — die Analysis und Synthesis, Deduktion und Induktion, Deskription und Wesensschau, analogisierende Reflexion und Kombinatorik —, nur Dialektik ist nicht schematisch. Eben darum ist sie auch nicht erlernbar, fügt sich keinen angebbaren Regeln — bis auf das formale Gesetz, aber das bleibt äußerlich —, darum erfordert sie von Schritt zu Schritt die immer neue „Anstrengung des Begriffs". Das Denken muß sich den allein möglichen besonderen Weg jedesmal erst am besonderen Gegenstande bahnen, und bahnend finden. Sie arbeitet eben viel innerlicher auf den Gegenstand zu, resultiert aus einer weit subtileren Fühlung mit ihm.

Wäre Dialektik bloß Methode, so läge hierin nur ein Intensitätsunterschied des eindringenden Schauens. Sofern sie mehr ist als das,

birgt sich darin ein radikalerer Unterschied. Die Bewegung des Gedankens, und selbst des Begriffs, ist nur die eine Seite ihres Wesens. Die andere ist etwas am Gegenstande. Schon das formale Gesetz ließ das hervortreten. Der Widerspruch als realer liegt in der Sache, seine Gespanntheit ist Gespanntheit der Sache in sich selbst, seine Spaltung in die „Momente", und wiederum die Einheit der Momente an ihm. Nun aber liegt alles Schwergewicht nicht auf dem eintönigen Widerspruch als solchem, sondern auf seiner besonderen Gestalt, auf dem Detail. Die Gestalt aber ist erst recht etwas am Gegenstande. Darüber ließ die lange Reihe der „Gestaltungen", welche die Phänomenologie an ihrem Gegenstande durchlief, keinen Zweifel. Das widerspricht nicht dem, daß nur das Ganze das Wahre ist. Das Ganze ist nicht Summe, auch nicht abstrakte Allgemeinheit, sondern eine selbst bis ins letzte durchgegliederte Mannigfaltigkeit, und jedes Detail in ihm ist wesentlich.

Daß die Dialektik des Gedankens, gerade indem sie ganz dieses ist, zugleich Dialektik der Sache ist, macht ihre Überlegenheit aus. Es ist die Größe ihrer Leistung, daß sie streng durchindividualisiert ist, daß sie der Eigenart des Gegenstandes überall die Eigenart des Begriffs gemäß zu halten und seine Mannigfaltigkeit in ihre Mannigfaltigkeit aufzunehmen weiß. So allein wird sie dem ungeheuren Stoff gerecht, den sie verwaltet. Sie ist die eminente Methode des philosophischen Sehens, eben indem sie nicht nur Methode ist. Die Meisterschaft dieser Methode, die so das Andere ihrer selbst ist, läßt Hegel sehen, was Andere nicht zu sehen vermochten — und sei es auch nur in der Problemaufrollung.

Das ist es, was kein formales Gesetz ausdrückt. Es ist das, woran alle Theorie der Dialektik, so oft man sie versucht hat, der Täuschung verfällt. Immer wieder geht sie dem Äußeren, Schematischen nach, haftet am formalen Gesetz, vergißt darüber die subtile Fühlung mit der Fülle und Reichhaltigkeit des Gegenstandes. Hegel selbst macht es in diesem Punkt nicht besser. Auch er ist in seinen, freilich dünn gesäten Bemerkungen zur Theorie der Dialektik dieser Täuschung verfallen. Auch er sieht bewußt wenig mehr als das formale Gesetz. Er hat eben wohl die Meisterschaft der Methode, aber nicht das sie durchdringende Methodenbewußtsein. Es bestätigt sich das bereits in anderem Zusammenhang Konstatierte: was seiner Dialektik fehlt, ist das Fürsichsein dessen, was sie an sich ist. Das ist kein Mangel der Dialektik, wohl aber ein Mangel der Hegelschen Systematik. Das Hegelsche Gesetz des Fürsichseins bekommt Unrecht in der Seinsweise der Hegelschen Dialektik. Nach diesem

Gesetz „soll" das philosophische Denken auch das Begreifen seiner selbst sein. Hegels Unwissen aber um die Sonderstruktur der dialektischen „Bewegung" am Sondergegenstande und um deren Wesentlichkeit für sie selbst beweist zur Genüge, daß dieses Sollen in seinem eigenen philosophischen Denken sich nicht erfüllt.

Noch nach einer anderen Seite läßt sich der metaphysische Hintergrund des formalen Gesetzes diskutieren. Das Moment der „Flüssigkeit" aller Bestimmungen, von dem wir ausgingen, gehört nicht dem Vordergrunde an. Die wechselnden begrifflichen Bestimmungen, in denen Hegel es gleichsam einzufangen sucht, bleiben inadäquat. Gerade sie selbst sind nicht verflüssigt, leisten dem Fluß ständig Widerstand, bleiben im Gegensatz zu ihm. Es gibt nur die schrittweise Verschiebung, den Sprung zur nächsten Bestimmung. Die Bestimmungen selbst bleiben statisch; eben darum erweisen sie sich stets als unzureichend. Es gibt wohl durchsichtige Punkte, an denen man das eigentliche „Fließen" wie eine verborgene Unterströmung hindurchspürt. Aber zu ihr bleiben die Prägungen in Gegensatzstellung, und das Hindurchspüren geschieht in Gegensatz zu ihnen. Das Fließen ist, hegelisch ausgedrückt, das Negative der Bestimmtheit.

Wendet man nun dieses Negative nach dem Prinzip der „Aufhebung" in sein Positives, so hebt man nichts anderes als die begriffliche Bestimmtheit selber auf. Als das Wesen der Sache steht dann ein aller Begrifflichkeit Unangemessenes da — ein Etwas, für das auch das Bild des Fließens und der Bewegung selbst nur ein schiefes ist. Denn es ist hergenommen von dem Wandel des Begriffs, also von der formalen Seite. Man fragt nun: was ist denn das Eigentliche, Zugrundeliegende? Darauf ist eindeutig nicht zu antworten. Aber einen Schritt näher kommt man der Sache immerhin mit dem Begriff des Kontinuums. Im Gegensatz zur Reihe der vielen diskreten Kategorien, an denen der Zusammenhang immer erst als ein Anhängendes erscheint, haben wir es hier mit einem Prius der Zusammenhänge zu tun, mit einer „gediegenen Einheit", in der das Ganze durchaus vor den Gliedern ist. In ihr ist die Mannigfaltigkeit keine Pluralität, sondern ein Kontinuum der Kategorien vor ihrer Besonderung.

Die Vorstellbarkeit eines solchen Kontinuums versagt freilich vollkommen. Aber Vorstellbarkeit versagt schließlich an allen metaphysischen Gegenständen. Und wenn es wahr ist, daß es sich im Reich der Kategorien um das Innenwesen des Absoluten handelt, so wird man sich

hier gerade wohl am wenigsten über das Versagen der Vorstellung wundern dürfen. Ist doch das Kontinuum schon in seiner primitivsten Form, der rein quantitativen, unvorstellbar. So bleibt man auf das spekulative Denken angewiesen. Und dieses arbeitet mit Negationen: das Kategorienreich ist „keine" Summe, sondern gewachsene Einheit; diese Einheit ist „nicht" punktuell, „nicht" zentral, ja „nicht" einmal komprehensiv, sondern urwüchsig gediegene Einheit — wie auch die größenhaften Kontinuen, die Zeit, die Bewegung, die Veränderung —, nur eben „nicht" größenhaft. Die einzelne Kategorie ist in diesem Kontinuum so sekundär wie die durchlaufenen Örter in der Bewegung. Ihr in Sprüngen fortschreitender Wandel ist und bleibt inadäquat. Begriffe sind hier notwendigerweise willkürliche Ausschnitte, sie bedeuten Cäsuren am Kontinuum, Diskretion des an sich nicht Diszernierten. Sie drücken immer etwas anderes mit aus, was es am Kontinuum nicht gibt. Soviel also vom Inhalt des Kontinuums auch in ihnen getroffen sein mag, es ist in ihnen immer auch ebensoviel verfehlt. Nur ein Begriff, welcher das Ganze als Ganzes ausdrücken könnte, wäre adäquat; nur er könnte die Ungeteiltheit ausdrücken. Nicht willkürlich wäre also überhaupt nur der Begriff des Absoluten selbst, und zwar in der Vollständigkeit und umrissenen Einheit seiner Momente. Von Absoluten aber gerade wurde gezeigt, daß erst die Kategorien „sagen, was es ist", und daß es ohne sie ein unbestimmtes Dunkel bleibt.

Hegel nun hat wohl das Bewußtsein dieser Sachlage. Aber es geht in keiner Terminologie auf. Es spricht sich nur immer wieder in Wendungen aus, deren Sinn man erraten muß. Auffallend z. B. und dem Uneingeweihten dunkel bleibend ist der charakteristische Singular „der Begriff", während doch faktisch eine Unzahl von Begriffen auftritt, die einander ablösen. Der Sinn ist eben dieser: die Pluralität der Begriffe ist „nicht das Wahre". Sie besteht in Cäsuren, die es am Kontinuum des Absoluten nicht gibt. Die Geschichte wie das systematische Denken arbeitet mit dieser Pluralität. Der sukzessive Weg des Begreifens bringt es so mit sich. Aber es ist nur ein langer Umweg zu dem einen Begriff des Absoluten. Wir können diesen zwar nur entwickeln, indem wir die lange Reihe seiner Kategorien durchlaufen — das Subjekt „ist" ja nur in der Einheit seiner Prädikate —, aber in Wahrheit stehen wir dabei andauernd bei einem und demselben Begriff, dem einzigen, der nicht Ausschnitt sondern das Ganze ist. Nur die Fassungen seines Wesens schreiten fort.

Und ebendenselben Sinn hat es, wenn Hegel jede höhere Stufe als die „Wahrheit" der niederen hinstellt. Jede erreichte Stufe erweist sich eben als „nicht das Wahre". Das ist eine Unmöglichkeit vom Standpunkt der Bestimmtheiten aus. Diese erhalten sich ja gerade in allem Fortgang, müssen also wohl Wahrheit haben. Aber es gewinnt Sinn vom Standpunkt der gediegenen Einheit aller Bestimmungen aus. Die einzelne ist und bleibt unwahr, sofern sie Cäsur ist; und das Wahre ist erst das Geschlossene und als Kontinuum heile Ganze.

Man kann sich zum Verständnis dieser metaphysischen Sachlage auf verschiedenen Gebieten orientieren, die eine ähnliche Haltung des in der Auffassung diszernierenden Bewußtseins gegen ein an sich bestehendes Kontinuum — sei es der Natur oder der Geschichte — zeigen. Sehr bekannt ist das am Beispiel der „Dinge". Ein Ding ist ein Abgegrenztes und in seiner Abgegrenzheit Beschlossenes. Aber gibt es denn ontologisch so etwas? Man möchte sagen: ja und nein. Es gibt die Dinge freilich als die ephemeren Übergänge, die sie sind; aber gerade die feste Beschlossenheit in sich ist Schein. Sie sind nur relativ konstante Komplexe, Prozeßstadien. Das eigentlich Wirkliche an ihnen ist der Prozeß, ihr Entstehen und Vergehen. Nur dem kurzlebigen, unscharf auffassenden Wahrnehmungssubjekt erscheinen sie konstant, diskret.

Oder gibt es etwa die konstanten, eindeutig gegeneinander abgegrenzten Arten und Gattungen des Organischen? Auch sie bestehen nur für unsere Auffassung, nicht an sich; das Wahre ist das Kontinuum der Formen. Oder etwa die geschichtlichen Geschehnisse, Epochen, Gestalten des Zeitgeistes? Nirgends finden wir sie sauber ausgegrenzt, alles fließt ineinander über; nur in unseren Begriffen erscheinen sie abgehoben, verselbständigt. Genau so ist es mit den Kategorien des Absoluten auch. Nur daß hier auch gleich alle Vorstellbarkeit versagt, sobald man ihre Abgehobenheit gegeneinander aufhebt. Das Wahre aber ist hier wie dort, ganz gleichgültig gegen Vorstellung und begriffliche Faßbarkeit, das Kontinuum. Die Cäsuren sind zwar notwendig, aber nur für unser Erfassen. Denn an ihnen allein kann der Begriff ansetzen. Aber sie bleiben willkürlich. Sie könnten auch anders im Kontinuum verteilt sein. Das würde dann eine andere Reihe von Begriffen ergeben, eine andere Terminologie, die genau ebenso wenig adäquat wäre.

So kann man denn mit dem Begriff des Kontinuums in der Tat etwas vom eigentlich Positiven der Dialektik charakterisieren, besser

als mit dem Bilde der Bewegung; oder richtiger vielleicht, es ist im Bilde der Bewegung und des Fließens selbst der Charakter des Kontinuierlichen, auf den es ankommt. So wenigstens dürfte es Hegels Intention entsprechen. Und auch Platons Kinesis der Ideen hat schon diesen Sinn zeitlosen Übergehens. Aber erschöpft ist die Sache damit keineswegs. Denn, wie Hegel sich die Selbstbewegung des Absoluten denkt, so ist in ihr auch Dynamik, Tendenz, Drang. Und damit hängt noch eine letzte Frage zusammen, die den Gang der Dialektik betrifft. Es ist die Frage nach dem Abhängigkeitstypus, der in seiner Abfolge waltet.

Die Dialektik ist freilich beschreibend, intelligible Erfahrung. Es brauchte in ihr keine Abhängigkeit zu geben. Ja, man sollte meinen, sie könnte von jedem Punkt in jeder Richtung fortschreiten; denn die Zusammenhänge, denen sie folgt, sind nicht die ihrigen (als einer Methode), sie „erfährt" sie an der Sache, und als die der Sache. Aber wenn man das formale Gesetz der Dialektik vor Augen hat, so ist das Bild ein ganz anderes: jede Antithetik drängt auf Synthese hin, die Synthese aber ist das ausgesprochen höhere Gebilde, die „Wahrheit" des niederen. Diese Aufwärtsrichtung des Fortschreitens kehrt sich nirgends um. Zudem, der Ausgangspunkt der Logik ist das Einfachste und Ärmste, der Endpunkt das Erfüllteste und Konkreteste. Jeder Schritt ist unverkennbar Erweiterung und Erhebung. Das Ganze ist ein einziger, großer, ununterbrochener, aber auch irreversibler Aufstieg. Wie reimt sich das mit dem Erfahrungscharakter der Dialektik? Es ist kein Zweifel, daß hier der mißverständliche Punkt liegt, um dessentwillen man immer wieder Hegels Dialektik als Deduktion empfunden hat. Gerade das sehr durchsichtige, in den Vordergrund gerückte und oft schematische Arbeiten des formalen Gesetzes leistet diesem Empfinden Vorschub. Es befestigt sich der Eindruck, daß die Synthese immer wieder aus These und Antithese „folge", abgeleitet werde.

Dieser Eindruck nun ist natürlich falsch; wenigstens in solcher Fassung. Aber so einfach wegräumen läßt er sich nicht. Auch bei wirklich strenger Analyse nicht. Man muß also fragen: was für eine Art Folge liegt denn hier vor? Wie ist das „Hervorgehen" zu verstehen? Welcher Typus der Abhängigkeit waltet zwischen den Stufen des dialektischen Ganges? Oder, was dasselbe ist: wie ist die Dymnaik, das Hindrängen, die Tendenz „nach oben" zu verstehen?

Negativ läßt sich hier leicht antworten: es handelt sich niemals um ein eigentliches „Folgen" des Höheren „aus" dem Niederen. Das

Komplexere läßt sich aus dem Einfacheren nicht ableiten. Da aber die Dialektik durchgehend vom Einfacheren zum Komplexeren aufsteigt, so kann die Folge, die hier waltet, niemals identisch mit derjenigen sein, die sich in der dialektischen Aufeinanderfolge darstellt. Das aber heißt, daß sie aus der dialektischen Bewegung und ihrem formalen Gesetz heraus überhaupt nicht verstanden werden kann.

Woraus aber ist sie dann zu verstehen? Sie kann nur in der Sache liegen, in einem objektiven Zusammenhang der Kategorien des Absoluten, also im Wesen des Absoluten selbst. Da aber niemand das Absolute durchschauen kann, bevor die Dialektik in sein Inneres eindringt und es aufdeckt, so ergibt sich das merkwürdige Verhältnis, daß die Dialektik zuallererst einen Sachzusammenhang entwickelt, eine Dependenz verfolgt, die nicht die ihrige ist, an deren Gliedern sie sich aber gleichwohl fortrankt und so den Schein erweckt, als handelte es sich darin um ihre eigene Dependenz.

Wie die innere Dependenz des Absoluten beschaffen ist, darüber kann nach dem Gesagten kein Zweifel sein — wenigstens solange man Hegels Auffassung des Absoluten zugrunde legt. Es ist die einer durchgehenden Teleologie — und zwar einer Teleologie nicht der Prozesse, sondern des Formen- oder Stufenkontinuums. Die höchste Stufe ist Selbstzweck, innere Bestimmung alles niederen Seins. Nur in ihr ist die Vollendung, die Ganzheit, welche die „Wahrheit" des Absoluten ist; die niederen Stufen alle bleiben in sich unvollendet, jede zeigt die Lücke, die sich erst in der nächsthöheren schließt. Darum heißt es immer wieder, das höhere Gebilde erst sei „die Wahrheit" des niederen; daher das Hindrängen auf die Synthese und die durch das Ganze waltende Dynamik des Auftriebes.

Die Richtung der Abhängigkeit also ist die aller Teleologie eigentümliche: die rückläufige. Der Punkt, von dem alles abhängt, ist nicht der „Anfang", von dem der Gedankengang der Logik ausgeht, sondern das Ende, das Resultat, der Gipfel. Die höchste Form ist der Inbegriff der Formen. Von ihr „hängt" die ganze lange Formenkette ab. Das Bild des „Hängens", der Abhängigkeit, ist buchstäblich zu nehmen. Die Logik als System der Kategorien ist nicht ein „Aufbau", in dem ein Fundament elementarer Natur die höheren Schichten trüge, sondern eine Kette, die am obersten Gliede „aufgehängt" ist, und in der Glied für Glied das niedere am höheren hängt. Im niedersten Gliede, dem „Anfang", ist die Abhängigkeit am größten. Das oberste und letzte

Glied aber ist der feste Punkt, der dem Ganzen Stabilität gibt, das Unabhängige, das Unbedingte, das an sich Freie.

Dieser Typus der Dependenz ist nicht für die Logik allein charakteristisch, sondern für das ganze System. Er ist das eigentliche Herz von Hegels Weltanschauung, das kategoriale Grundgesetz in ihr, weil er das Formgesetz der Welt in ihr ausmacht. Das Physisch-Materielle hat seine Bestimmung im Lebendigen, das Lebendige im Bewußtsein, das Bewußtsein im objektiven Geist u. s. f. Beschreibt man so eine Formenkette nur obenhin, so sagt man, die Teleologie der Formen gehe „aufwärts"; sie bedeutet ja geradezu die Tendenz alles Niederen, zum Höheren zu werden. Und dann sieht es so aus, als folgte die Dialektik einfach der Richtung der in der Sache liegenden Dependenz. Sieht man aber näher zu, wie die Formenteleologie eigentlich gebaut ist, so findet man, daß überall das Ziel im Prozeß schon vorausgesetzt ist, daß also gerade in der Tendenz des Niederen zum Höheren das Höhere im Niederen vorausgesetzt ist, weil es das Bestimmende seiner Tendenz ist und das metaphysische Prius vor dem Niederen hat. Woraus sich ergibt, daß die Dependenz vielmehr „abwärts" vom Höheren zum Niederen läuft. Und dann sieht man, daß in der Tat die Dialektik nicht gleichläufig der Sachdependenz fortschreitet, sondern gegenläufig.

So liegt gerade in dem durchgehenden Abhängigkeitstypus der Formenkette der metaphysische Grund, warum Hegels Dialektik nicht Deduktion ist, und es nicht sein kann. Wollte sie ableiten, so müßte sie „von oben" anfangen. „Von unten" her ableiten kann man nur in einem System, in welchem das Höhere auf dem Niederen „beruht", aber niemals in einem solchen, in dem das Niedere vom Höheren „abhängt".

Fragt man aber, wie denn die Dialektik es macht, die Richtung umzukehren, so ist darauf nun leicht zu antworten. Da sie nicht ableitet, sondern nur „erfährt" und das Erfahrene zu begreifen sucht, so ist sie an die Dependenz des Gegenstandes nicht gebunden; sie kann beliebig mit ihr oder gegen sie gehen. Da aber die Stufenfolge mit beschrieben werden soll, so muß sie sich eindeutig für eine Richtung entschließen. Und so geht sie denn einheitlich „aufwärts", wobei sie den methodischen Vorzug genießt, mit dem Einfachsten und Begreiflichsten beginnen zu können. Man könnte sagen, sie klimmt aufwärts an den von oben her abwärts aneinander hängenden Kettengliedern.

Was aber die Dynamik anlangt, so ergibt sich für sie die gleiche Verdoppelung und Gegensinnigkeit wie für die Dependenz: die Dynamik

der Dialektik ist nicht die der Sache. Die Kategorien marschieren in der umgekehrten Folge auf wie die, in der sie aus dem Wesen des Absoluten folgen. Und da andererseits die Dialektik des Absoluten das Sichselbstbegreifen oder das Selbstbewußtsein des Absoluten ist, so muß man sagen, daß das Fürsichsein des Absoluten sich mit seinem Ansichsein nur im großen Ganzen deckt, im Einzelnen aber auseinanderklafft. Wodurch wiederum der Hegelsche Grundsatz, daß nur das Ganze das Wahre ist, noch eine sehr buchstäbliche Bestätigung „erfährt".

4. Sein, Werden und Dasein.

Die Logik Hegels hat ein Doppelgesicht. Dem Anfänger scheint sie ein System trockener Formen und Gesetze. Alles mutet lebensfern, abstrakt an. Sie gleicht darin der Grammatik, die erst für den lebendig wird, der den Geist der lebenden Sprache in ihr wiedererkennt. Nur ist das Wiedererkennen von Welt, Leben, Geist in der Logik schwieriger. „Erst aus der tieferen Kenntnis der anderen Wissenschaften erhebt sich für den subjektiven Geist das Logische als ein nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine" [1]). So ist es nicht zu vermeiden, daß das absolute und am reichsten erfüllte Wissen zunächst wie ein „Reich der Schatten" erscheint. Und nirgends spürt man das mehr als an seinem „Anfang".

„Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" Alles systematische Denken ist zuallererst vor diese Frage gestellt. Immer sucht man nach einem objektiv Ersten und Unmittelbaren. Denn jedes Vermittelte wäre schon ein Zweites. Aber sobald man sich klar macht, was eigentlich gefordert ist, so sieht man, daß in einem Ganzen, das allseitige Bindung ist (einem System, einer Welt), ein unbedingt Erstes unmöglich ist, „daß es nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittelung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar, und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt" [2]).

In heutiger Begriffssprache würde das heißen: das unmittelbar Gegebene ist nicht das objektiv Unmittelbare. Bei Hegel nun ist diese Sachlage in dem Verhältnis von Phänomenologie und Logik anschaulich gemacht. Das Unmittelbare (der Anfang) der Logik ist das durch den

[1]) III. 47. [2]) III. 60 f.

ganzen Gang der Phänomenologie Vermittelte (ihr Ende). Aber darüber hinaus erweist sich, daß der Anfang auch innerhalb der Logik selbst nur vorläufig als ein solcher gelten kann und sich im Fortgang der Untersuchung auch für sie als ein Vermitteltes zeigt, ja daß diese Vermittelung eine durch das ganze System hindurchgehende ist und erst im Endgliede zur Ruhe kommt.

Dann aber erscheint von vornherein das Ganze als Kreislauf, „worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird" [1]). Die Verantwortung für das, was im „Anfang" gesetzt ist, fällt nicht auf ihn, auf diese erste Setzung, sondern auf den Fortgang, welcher erst zu erweisen hat, was eigentlich im Anfang war. Das „Unmittelbare" ist insofern nur ein Reflexionsausdruck. In ihm ist nur der Gegensatz der Vermittelung ausgedrückt, nicht sein eigenes Vermitteltsein. Insofern aber beide Momente in ihm vereinigt sind, muß ihr Unterschied verschwunden sein, und das drückt der Begriff des Unmittelbaren nicht aus. Nur ein einfaches Positives kann das ausdrücken, in welchem jener Gegensatz nicht mehr durchklingt. „In ihrem wahren Ausdruck ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein" — nämlich „das Sein überhaupt ... ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung" [2]). Denn in dieser abstrakten Allgemeinheit ist es nichts als das Etwas überhaupt, die reine Positivität.

Andererseits aber ist dieser Anfang ein eminent Negatives. Von den nachfolgenden Bestimmungen aus gesehen ist er geradezu das Fehlen aller Bestimmtheit, das Nichts. Und nun zeigt sich der Anfang als ein in sich schillerndes, dialektisches Gebilde. Wie er methodisch der Widerspruch der vermittelten Unmittelbarkeit ist, so nun auch inhaltlich der Widerspruch des nichtseienden Seins. Auf dieser Dialektik des Anfangs, die ein Vorbild alles Nachfolgenden ist, liegt ein besonderer Nachdruck. Sie ist von Hegel in zwei Fassungen gegeben worden, einmal als Dialektik des Anfangs selbst, und dann als Dialektik des Seins und Nichts. Inhaltlich greifen beide übereinander, geben zum Teil dasselbe; dem gedanklichen Bau nach sind sie grundverschieden und ergeben verschiedene Perspektiven.

Die erstere läuft folgendermaßen. „Es ist noch nichts, und es soll etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Ein-

[1]) III. 65. [2]) III. 62 f.

heit von Sein und Nichts — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist." Andererseits, da der Anfang auf ein Folgendes bezogen ist, so müssen Sein und Nichts in ihm auch unterschieden sein. „Er ist ein Nichtsein, das auf das Sein als auf ein anderes bezogen ist; das Anfangende ist noch nicht; es geht erst dem Sein zu." Ferner aber ist es auch schon Etwas. Sonst wäre es auch kein Anfangendes. „Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit." Und daraus ergibt sich, daß in ihm nicht nur der Widerspruch von Sein und Nichtsein selbst, sondern auch der ihres Unterschiedenseins und Nichtunterschiedenseins vorliegt. Der Anfang ist die „Identität der Identität und Nichtidentität" [1]).

In dieser Dialektik des Anfangs liegt der Nachdruck auf der Reflexion in sich. Die andere Dialektik, die inhaltliche, geht methodisch sorgloser vor. Sie setzt die Gegenstellung Sein und Nichts im Anfang voraus und setzt mit dem Bestreben ein, ihren Unterschied nun auch wirklich aufzuzeigen. Man bedenke, das reine Sein hat überhaupt keine Bestimmungen, „es ist die reine Unbestimmtheit und Leere". Jede Bestimmtheit wäre schon Verschiedenheit, sei es „innerhalb seiner", sei es nach außen. Beides ist an ihm unmöglich, denn das, wovon es verschieden sein müßte, wäre immer ein ebenso Seiendes. So ist im Sein nichts anzuschauen, nichts zu denken. Das aber heißt, es ist Nichts.

Und wie steht es mit dem Nichts? Es ist dieselbe Inhaltslosigkeit, Unbestimmtheit, Ununterschiedenheit in sich. Auch hier bleibt alles Anschauen und Denken leer. Der Unterschied gegen das Sein, der als selbstverständlicher hingenommen wurde, läßt sich schlechterdings nicht auffinden. Beide lassen sich nur negativ umreißen, und die Negationen, in denen das geschieht, sind dieselben. „Nichts ist somit dieselbe Bestimmung, oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist" [2]).

Diese erste inhaltliche Dialektik, welche die Logik gibt, ist ganz einfach, formal durchsichtig und an sich ohne hintergründige Schwierigkeit. Dennoch versetzt sie das Denken mit einem Schlage in das Abgründige des Absoluten hinein. „Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht für nicht ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts

[1]) III. 68. [2]) III. 78.

sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das andere enthielte" [1]). Jeder andere Gegensatz scheint überbrückbar; „beim Sein und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit" [2]).

Was aber dem Gedanken zugemutet wird, ist gerade dieses, die Identität von Sein und Nichts als ein Positives zu denken und ihren Begriff zu prägen. Gelingen kann das nur, wenn man in beiden ein gemeinsames Positives aufzuzeigen vermag. Das nun erweist sich als wohl möglich, aber nicht direkt am Sein und am Nichts, sondern an ihrer Dialektik. Dialektisch nämlich läßt sich nicht einfach sagen: das Sein ist Nichts, sondern nur: es hat sich als ein Nichts erwiesen, ist also in diesem Erweise in Nichts übergegangen. „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist." Es liegt nun der Nachdruck nicht mehr auf ihrer Zweiheit und Gegensätzlichkeit, sondern auf einem Gemeinsamen in ihnen, dem Übergange — zeitlos verstanden natürlich —, auf einem Moment des Konnexes, des Flusses, der Bewegung, des Kontinuums, also auf einem eminent Positiven.

Fragt man jetzt: was ist „die Wahrheit" von Sein und Nichts, so kann man mit keiner der früheren Bestimmungen antworten. Sie liegt weder in ihrer „Ununterschiedenheit" (Identität) noch in ihrer Unterschiedlichkeit (Nichtidentität), sondern offenkundig in etwas Drittem, worin beide vereinigt sind, d. h. in etwas, was buchstäblich nicht nur Koexistenz des real Widersprechenden (Sein und Nichts), sondern auch Identität ihrer Identität und Nichtidentität ist. Es ist ein solches, in dem sowohl ihre Identität als auch ihre Nichtidentität sich erhalten. Ihre „Wahrheit" ist also dieses, daß „unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet" [3]).

Ein solches Etwas nun kennen wir sehr wohl. Es bietet sich dar in dem alten, wohlbekannten Begriff des „Werdens". Die Vorsokratiker haben das „Werden" als die doppelte Bewegung des „Entstehens und Vergehens" — als Übergang also des Nichtseins in Sein und Übergang des Seins in Nichtsein — geschildert. Den „Weg nach oben" und den „Weg nach unten" nannte es Heraklit. Und er als Erster erkannte auch und behauptete die Identität beider Wege: ein und dasselbe Werden

[1]) VI. 171. [2]) Ebenda, Zusatz. [3]) III. 79.

ist zugleich Entstehen und Vergehen, es sind nicht zwei Prozesse, sondern einer; das Vergehen des einen ist Entstehen des anderen. Darin ist der Sache nach bereits die ganze Dialektik des Seins und Nichts enthalten. Man braucht sie nur mit Hegel ins Zeitlose und Prinzipielle zu transponieren. Das Übergehen ineinander, das dem vorstellenden Denken als unmögliche Zumutung erschien, ist vielmehr die allein mögliche, und deswegen auch aus ihrem eigenen Wesen heraus notwendige Form des Bestehens von Sein und Nichts — die höhere kategoriale Form also, in der allein sie als Kategorien des Absoluten bestehen. „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat“ [1]).

Für Gegenstand und dialektischen Gang der Logik ist dieser erste, in sich völlig geschlossene Gedankenweg höchst lehrreich. Hegel hat ihn denn auch mit einem ausführlichen Kommentar von Anmerkungen versehen; diese sowie die Zusätze Hennings in der Enzyklopädie bilden ein einzigartiges Material zur Einführung, wegweisend vor allem durch die vielseitige Beleuchtung, die von konkreten Problemgebieten aus auf die scheinbar abstrakten Kategorien fällt. Es sei hier nur einiges wenige daraus hervorgehoben.

„Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind“ [2]). Abstraktionen sind und bleiben zweideutig; sie verführen zu gewissen „Räsonnements“, die auf sophistische Spitzfindigkeiten hinauslaufen. Etwa, die Identität von Sein und Nichts unbesehen und unentwickelt auf empirische Dinge zu übertragen, ist ein billiges Spiel; überträgt man sie z. B. auf „hundert Taler in meinem Vermögenszustand“ — an denen Sein oder Nichtsein offenbar etwas wesenhaft verschiedenes ist — so macht man diese Identität lächerlich. Der so argumentierende Verstand nennt sich den „gesunden“; aber er ist eben darin überführt, „nicht gerade der gesunde“ Menschenverstand zu sein, sondern der auf Abstraktionen zugespitzte, denn er verändert den Sinn des Satzes, ohne es zu merken, indem er den Sinn des reinen Seins in „bestimmtes Sein“ und den des reinen Nichts in „bestimmtes Nichts“ verschiebt. Von diesen aber gilt natürlich die Identität nicht mehr [3]). Ein solches Räsonnement ist Sophisterei „aus grundloser Voraussetzung“. „Dialektik aber nennen

[1]) III. 79. [2]) VI. 175. [3]) III. 82 f.

wir die höhere vernünftige Bewegung, in welcher solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen“ [1]). In aller Deutlichkeit zeigt sich hier, wie Hegel seine Dialektik versteht. Sie ist Dialektik der Sache, der Gedanke geht nur mit, und die Sache geht in ihm nur insofern auf, als er sich zu ihr erhebt.

Das „Werden“ ist die Grundform alles höheren Seins. Bewegung, Leben, geistige Entfaltung, Handlung, Geschichte — sie alle tragen die Grundkategorie des Werdens in sich. „Vertiefungen des Werdens“ nennt Hegel diese höheren Gebilde [2]). Und von ihnen aus im Rückblick ist erst die Tragweite der Grundkategorie ermeßbar. Von besonderem Interesse ist hierbei das Licht, das auf die Schichtung der Kategorien fällt. Die höheren Kategorien zeigen deutlich eine Wiederkehr der niederen in ihrem komplexeren Bau, in welchem sie zu Momenten herabgesunken sind. In der Wiederkehr aber sind die niederen zugleich abgewandelt, durch neue Momente zu etwas Anderem und Höherem umgestaltet. Es spricht sich darin deutlich eine kategoriale Gesetzlichkeit aus, welche das System der Logik beherrscht.

Auch auf den Gottesbegriff fällt von hier aus ein eigenartiges Licht. Das ist an sich eine Selbstverständlichkeit, denn alle Bestimmungen, welche die Logik entwickelt, sind Kategorien des Absoluten. Daß das Nichts die „zweite Definition des Absoluten“ ist [3]) neben dem Sein, bedeutet nichts geringeres, als daß Gott ebensowohl nichtseiend als seiend ist, und daß folglich sein wahres Wesen die Einheit beider ist, das Werden. Dieses Werden, als Werden der Welt verstanden, ist das zu seinem Wesen gehörige Gesetz der Entfaltung; und es bedeutet nichts anderes als die ursprüngliche Lebendigkeit, die auf ihren höheren Stufen zum Bewußtsein, zum Selbstbewußtsein, zum geistigen Sein wird. Gott als ein bloß seiender ist ein Lebloses, eine unbewegliche Substanz wie die des Spinoza. Und wie aus einer solchen Leben, Bewußtsein, Geist verstanden werden sollten, ist nicht abzusehen. Diese Zumutung, einmal begriffen, sieht wie ein plattes Mißverständnis aus.

Und doch haben die ehrwürdigen Denker des Mittelalters allen ontologischen Scharfsinn darauf allein gerichtet, zu beweisen, daß Gott „ist“, und es gar nicht einmal als Erfordernis empfunden, zu erweisen,

[1]) III. 108. [2]) VI. 177. [3]) VI. 169.

daß er auch „nicht ist". Das berühmte ontologische Argument verdeckt diese Sachlage durch den zu eng gefaßten Existenzbegriff. „Existenz" gerade sollte erst den sekundären Gebilden, dem besonderen und in der Besonderheit bestimmten Seienden, zukommen. Aber der Sinn des Arguments ging nichtsdestoweniger auf die Grundbestimmung, das Sein überhaupt. Und im Sinne dieser Grundbestimmung rehabilitiert Hegel das Argument, überall wo er es berührt, gegen den Kantischen Angriff. Die erste These seiner Logik: das Absolute ist Sein, ist die des ontologischen Arguments. Aber die zweite These: das Absolute ist Nichts, — worin Hegel das Nirwana der Inder wiederzuerkennen meint — ist deswegen nicht die Vernichtung der ersten. Sie widerspricht ihr zwar, aber dieser Widerspruch ist real im Wesen Gottes. Denn nur so ist Gott lebendig, schöpferisch, ist Kraft und Geist. „So in Gott selbst enthält die Qualität, Tätigkeit, Schöpfung, Macht u. s. f. wesentlich die Bestimmung des Negativen, — sie sind ein Hervorbringen eines anderen" [1]).

Das ontologische Argument hat hiernach Recht und Unrecht zugleich; Recht in dem, was es beweist, Unrecht in dem, was es nicht beweist. Es ist wahr und zugleich unwahr, denn es ist nur die Hälfte der Wahrheit. Seine Kritiker meinten immer, es beweise zu viel; aber der Fehler ist vielmehr, daß es zu wenig beweist. Die Wahrheit ist, daß Gott die Einheit von Sein und Nichtsein, ihre Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit zugleich ist. Und das heißt, daß er das Werden der Welt ist, der fortlaufende Schöpfungsprozeß aller Dinge. So überträgt sich, was von ihm gilt, zugleich auf das endliche Sein. Das Hervorgehende behält auf der ganzen Linie die Grundbestimmung, aus der es herkommt, noch an sich. Während also der „gesunde" Menschenverstand Sein und Nichtsein ängstlich trennt und alles Seiende schon von der bloßen Berührung des Nichtseins bedroht glaubt, gilt für das spekulative Denken der Satz, „daß es nirgends im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte" [2]).

Eine ganze Reihe uralter Probleme, von jeher Gegenstand „dialektischer" Spitzfindigkeiten, löst sich hiermit. Der Satz ex nihilo nil fit, mit dem man alles eigentliche Werden zu unterbinden meinte, erweist sich als eine „gehaltlose Tautologie" [3]). Er ist im Recht, vom absoluten und isolierten Nichts verstanden; im Unrecht, wenn man ihn auf das alles Sein begleitende und ergänzende Prädikat des Nichts bezieht. Bedenkt

[1]) III. 81 f. [2]) III. 81. [3]) III. 80.

man aber, daß es „nirgends im Himmel und auf Erden" ein isoliertes Nichts gibt, so ist er gegenstandslos und behält in der realen Welt Unrecht.

In konkreterer Form zeigt sich dasselbe an der „Dialektik gegen den Anfang der Welt, .. wodurch die Ewigkeit der Materie erwiesen werden sollte". Diese „gewöhnliche Dialektik" lautet so: „es kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, noch insofern es nicht ist ... Wenn die Welt oder etwas angefangen haben sollte, so hätte sie im Nichts angefangen; aber im Nichts, oder das Nichts ist nicht Anfang, denn Anfang schließt ein Sein in sich, aber das Nichts enthält kein Sein" [1]). Die Konsequenz liegt dann auf der Hand. Aber wie, wenn das Nichts doch ein Sein enthielte? Wie, wenn die Welt „anfinge", indem etwas sowohl ist als nicht ist? Das ändert die Sachlage mit einem Schlage. Denn das zugleich Seiende und Nichtseiende ist nichts anderes als das Werden selbst. Und Werden eben ist das Positive alles Anfangens. —

Im Werden sind Sein und Nichts zwar „verschwunden", aber noch deutlich erhalten. Oder auch, beide kehren in ihm wieder, als seine Momente, aber in derartig veränderter Gestalt, daß sie vielmehr jedes eine besondere Einheitsform von Sein und Nichts darstellen: Entstehen und Vergehen. Die Zweiheit von Sein und Nichts erhält sich also in ihrer Einheit (dem Werden) „als zwei solche Einheiten". Und der ursprüngliche Gegensatz kehrt als Richtungsgegensatz des Werdens wieder: vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts. Dieser Gegensatz hindert aber nicht, daß sie — nach dem Satz des Heraklit — beide dasselbe sind, nicht zwei Bewegungen, sondern eine. „Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysieren sie sich gegenseitig".

Für Heraklit, der den Prozeß als zeitlichen und dinglichen verstand, bedeutete diese Identität etwas ganz greifbar Konkretes: daß immer das Entstehen eines Dinges zugleich Vergehen eines anderen ist, und umgekehrt, daß also die Richtung des Prozesses relativ auf jeweilige Bestimmtheit ist, und daß deshalb die scheinbaren zwei Wege nur ein Weg sind; oder auch daß alles Werden Übergang des einen in ein anderes ist. Für Hegel, der hier noch weit diesseits aller Bestimmtheit und Besonderheit steht, liegt die Sache anders. Bis zu den Dingen und zum zeitlichen Prozeß ist es noch weit. Die beiden Richtungen müssen also anders dargetan werden, aus ihrem eigenen Wesen heraus, d. h. dia-

[1]) III. 106.

lektisch, aus der Analyse der „Momente" des Werdens. „Die eine ist Vergehen; Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebensosehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebensosehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen".

Hier sieht man nun deutlich das formale Gesetz der Dialektik an der Arbeit. Ebensosehr spürt man das Innere, den besonderen Bau des Verhältnisses, der nur in dieser einen Dialektik des Werdens vorhanden ist und nur in der besonderen Struktur seiner Momente faßbar ist. Das dingliche Werden dagegen ist Spezialfall. An ihm ist die Identität von Entstehen und Vergehen wohl sichtbar; aber ihr Gesetz liegt nicht in der Sichtbarkeit, sondern im Wesen der beiden Richtungen selbst. „Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf; sondern jedes hebt sich an ihm selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner" [1]).

Die nächste Stufe ist das „Dasein" — eine neue Seinsform, in der das Übergehen verschwunden und die Ruhe des Seins wiederhergestellt ist. „Aufhebung des Werdens" nennt Hegel diesen Schritt, und zwar in der Doppelbedeutung des Verschwindens und Aufbewahrens: die Momente erhalten sich alle, aber verändert, als etwas Neues, noch wiedererkennbar, aber in anderer Bestimmtheit. Was verschwindet an ihnen, ist die Unrast des Werdens selbst. Dialektisch stellt sich das so dar, daß das Werden, indem es seine Momente (Sein und Nichts) aufhebt, auch sich selbst aufhebt. Das Verschwinden der Momente ist das Verschwinden des Werdens. Da aber das Werden „haltungslose Unruhe" ist, so sinkt es in seinem Verschwinden „in ein ruhiges Resultat" zusammen.

Auch in diesem Resultat besteht der Gegensatz von Sein und Nichts fort, aber nicht in der Dynamik des Entstehens und Vergehens. „Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein". Denn es ist bestimmtes Sein, und die Bestimmtheit ist sein Unterschied gegen das reine Sein des Anfangs [2]). Als bestimmtes aber ist es Qualität Und in der Qualität steckt die neue Einheit von Sein und Nichtsein: Realität und Negation — die qualitative Bestimmung als Seinsinhalt und als Begrenzung, Unterschied, Ausschluß des Andersseins. „Die Qualität, so daß sie unterschieden als seiende gelte, ist Realität; sie als mit einer Verneinung behaftet, Negation überhaupt, gleichfalls eine

[1]) III. 109. [2]) III. 113.

Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Grenze, Schranke bestimmt" [1]).

Hier hat der Satz Spinozas seinen logischen Ort: omnis determinatio est negatio. Dieser Satz ist „von unendlicher Wichtigkeit", nur darf man das Negative am qualitativen Sein nicht als das letzte nehmen [2]). Es ist das Moment des Unterschiedes am Dasein. Aber der Unterschied besteht an einem Etwas nur gegen ein anderes Etwas. Insofern ist er ihm auch wiederum äußerlich. Was vorhanden ist, ist „das Dasein nicht als unterschiedslos, wie anfangs, sondern als wieder sich selbst gleich durch Aufheben des Unterschiedes, die Einfachheit des Daseins, vermittelt durch dieses Aufheben. Dies Aufgehobensein des Unterschieds ist die eigene Bestimmtheit des Daseins; so ist es Insichsein; das Dasein ist Daseiendes, Etwas" [3]).

Da der Unterschied bereits Negation ist, so haben wir in seiner Aufhebung eine Negation der Negation, also ein „Reelles"; oder wie Hegel das umschreibt: „einfache seiende Beziehung auf sich". Reflektiert man auf die höheren Formen des Daseienden, auf das Lebendige, das Denkende (Ich) u. s. f., so ist es leicht, sich bei diesem „Insichsein" etwas vorzustellen. Abstrakt ist es nur in seiner rein kategorialen Grundform. Aber der Charakter des Positiven als Resultat der negierten Negation ist auch in der logischen Leere wohl spürbar. Er bleibt das Bestimmende in dem Verhältnis „des Etwas und eines Anderen" und erhält sich auch in der Wiederkehr des Werdens, als „Veränderung", in der wir es mit einem „bereits konkret gewordenen Werden" zu tun haben.

5. Endlichkeit und Unendlichkeit.

Das Daseiende als das gegen ein Anderes gestellte Etwas ist das Endliche. Mit dieser Bestimmung setzt eine Untersuchung ein, die als Glanzpunkt der Hegelschen Logik, als Meisterstück seiner Dialektik, gelten darf. Es ist zugleich derjenige Abschnitt, der die weltanschauliche Grundlage seines Systems aus dessen Fundamenten heraus entwickelt. Denn die Endlichkeit ist selbst ein Negatives, und das Positive zu ihr ist das Unendliche. Das Unendliche aber ist unter den Kategorien des Absoluten diejenige, in welcher dessen eigenster Grundcharakter sich am adäquatesten ausspricht, — wie denn von altersher das Unendliche dem Absoluten gleichgesetzt worden ist und sich in dieser Gleichsetzung zu

[1]) III. 115. [2]) III. 117. [3]) III. 120.

verschiedensten Zeiten hartnäckig behauptet hat. Diese traditionelle Auffassung ist auch die Hegels; alle anderen Bestimmungen sind nur bedingterweise Bestimmungen des Absoluten, „das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut“ [1]). Bei Hegel, wie schon bei Plotin und anderen, liegt dieser Anschauung letzten Endes ein Werturteil zugrunde, nach welchem das Endliche und Vergängliche — eben um seiner Endlichkeit willen — das Minderwertige ist; oft genug hat es für das überhaupt Nichtige gegolten. Und weil der Mensch mit seiner Daseinsform in die Sphären der Endlichkeit gebunden ist, muß ihm das Unendliche mit dem Glanz des Erhabenen umwoben erscheinen.

„Etwas und Anderes“ — von diesem Verhältnis geht der Gedanke aus. Beide sind Daseiende, beide sind Etwas und beide sind Anderes. „Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst gesetzt ist, so ist dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben“ [2]). Nun ist das Andere das Negative des daseienden Etwas, also sein „Nichtdasein“. Da es aber bezogen ist auf das Etwas, so erhält sich das Etwas in seinem Nichtdasein. „Es ist wesentlich Eins mit ihm, und wesentlich nicht Eins mit ihm“ [3]). Dieses Enthaltensein in ihm und zugleich Getrenntsein von ihm ist eine Relation eigener Art, welche beiden Gliedern einen besonderen kategorialen Seinscharakter aufprägt: das „Sein-für-Anderes“.

Das Gegenstück dieser Bestimmung ist das „Ansichsein“. Formal ausgedrückt, es ist am Etwas die „Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit“ [4]). Inhaltlich ausgedrückt: was etwas an sich ist, braucht es durchaus nicht für ein Anderes zu sein, und was es für Anderes ist, nicht an sich. Beides kann freilich auch zusammenfallen. Die Phänomenologie hat eine ganze Reihe von Beispielen für das Auseinanderklaffen gebracht; immer erwies sich der Gegenstand an sich als ein anderer, als er für das Bewußtsein war, und die Übereinstimmung stellte sich erst nachträglich her.

Die beiden Kategorien, Sein für Anderes und Ansichsein, „machen die zwei Momente des Etwas aus“. Dieses Begriffspaar überkreuzt sich mit dem von „Etwas und Anderem“. Sowohl das Etwas als das Andere ist zugleich Sein-für-Anderes und Ansichsein. Das ist das Identische in ihnen. Und gleichzeitig erhalten sich darin die alten Grundkategorien des Seins und Nichts. Das Ansichsein ist die Seite des Seins

[1]) III. 147. [2]) III. 123 f. [3]) III. 124. [4]) III. 125.

am Etwas, das Sein-für-Anderes — als Beziehung auf sein Nichtdasein — die Seite des Nichtseins. Die Beziehung zwischen beiden ist wieder eine ganz neuartig geformte, eine kategorial neue Struktur: die Art, wie sich Sein und Nichtsein im Daseienden erhält, ist eine andere als im Werden. Und weil der kategoriale Charakter des Daseienden in nichts als dem Verhältnis seiner Momente besteht, so ist auch die Analyse dieses Verhältnisses erst die eigentliche Analyse des Daseins.

„Insofern etwas an sich ist, ist es dem Andersein und dem Sein-für-Anderes entnommen“; und „insofern etwas in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seins“. Darin liegt der Gegensatz der Momente. Andererseits aber ist das, was etwas an sich ist, auch „äußerlich an ihm“, nämlich für ein Anderes. „Dies führt zu einer weiteren Bestimmung. Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, — dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind“ [1]).

Auch hier täuscht das Formale dieser Bestimmung leicht über ihren weittragenden Sinn. In der noch unerfüllten Sphäre des Daseins kann man ihn nicht erschöpfen. Erst in der konkreteren Wiederkehr leuchtet er ein; so in der Dialektik des „Äußeren und Inneren“, die bereits in der Phänomenologie auftauchte, sowie in der von Begriff und Wirklichkeit. Lichtvoll aber wird vor allem das Hineinspielen der Frage nach dem „Ding an sich“. Kant hatte diese Frage als eine rein erkenntnistheoretische behandelt und sich begnügt, dem Ding an sich die „Erkennbarkeit“ abzusprechen. Die Voraussetzung dabei war, daß „Erscheinung“ etwas von Grund aus anderes sei als das Ding an sich. Für Hegel ist das Problem ein ontologisches [2]). Ansich und Erscheinung sind korrelativ zueinander gestellte Kategorien des Absoluten. „Erscheinung“ nämlich ist ein Etwas als das, was es „für uns“ (für das Subjekt) ist, also ein bloßer Spezialfall des Seins-für-Anderes. Läge es nun im Wesen des Seins-für-Anderes, gänzlich indifferent zum Ansichsein zu stehen, so behielte die Kantische These Recht, und man dürfte das Ding an sich

[1]) III. 126.

[2]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei hier darauf hingewiesen, daß Hegel selbst die Logik des Seins und des Wesens mit aller Bestimmtheit als „Ontologie“ bezeichnet hat; vgl. III. 55.

als das erhabene Jenseitige hinstellen, an das Erkenntnis nicht heranreicht. Es hat sich aber erwiesen, daß dem nicht so ist, daß vielmehr alles, was ein Etwas „für" ein Anderes ist, auch wenigstens überhaupt an sich Etwas sein muß. Denn es muß „an ihm" sein, was es für Anderes ist. So ist im Sein-für-Anderes immer das Ansichsein enthalten. Oder in Kants Begriffssprache: in der Erscheinung ist immer das Ding an sich gegeben; man kann nicht Erscheinung erkennen, ohne etwas vom Ding an sich zu erkennen. Erscheinung ist eben das Erscheinen des Dinges an sich. Und umgekehrt, das Ding an sich ist selbst das in der Erscheinung Erscheinende.

Hegel drückt das in seiner Weise so aus: „Die Dinge heißen an sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, d. h. überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtsein gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding an sich ist. Denn die Frage: was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt wurde, zugleich Dinge an sich sein sollen, d. h. eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine ganz widersinnige Antwort". Der Fehler liegt also in der unzureichenden, nur vom Erkenntnisproblem her bestimmten Fassung des Ansichseins-Begriffs. Dieser Begriff ist aber, wie alle Seins-Bestimmungen, eine durchaus ontologische Kategorie. Faßt man ihn als solche, so sieht man, daß zwischen ihm und seinem Korrelat, dem Sein-für-Anderes (Erscheinung), eine gleichfalls ontologische, unlösbare Bezogenheit waltet. Abstrahiert man von letzterer, so macht man aus dem Ding an sich jene „Nacht des Absoluten", von der man nur weiß, daß in ihr alles Eins ist. „Man weiß daher sehr wohl, was an diesen Dingen an sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen. Was aber das Ding an sich in Wahrheit ist, davon ist die Logik die Darstellung" [1]).

Insofern im Dinge an sich — von Kant her — die Unendlichkeit (Totalität) steckt, in der Erscheinung aber die Verendlichung, so liegt in dieser Klarstellung des Verhältnisses von Ansichsein und Sein-für-Anderes bereits die Dialektik des Unendlichen. Aber sie hat noch nicht ihre eigentliche Gestalt. Einen Schritt näher kommt man ihr mit dem Begriffspaar „Bestimmung und Beschaffenheit".

Bestimmung bedeutet hier mehr als bloße Bestimmtheit, Beschaffenheit etwas spezielleres als Qualität überhaupt. Jene fällt im obigen Verhältnis der Momente auf die Seite des Ansichseins, diese auf die Seite des Seins-für-Anderes. Bestimmung ist das Innere dessen, was die Beschaffenheit nach außen ist. „Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit, als das Ansichsein, dem das Etwas in seinem Dasein gegen seine Verwickelung mit Anderem, wovon es unbestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält und sie in seinem Sein-für-Anderes geltend macht" [1]). Ganz auf den Grund aber kommt man der Sache erst, wenn man auf den Doppelsinn des Wortes „Bestimmung" aufmerksam wird, den sich Hegel hier zunutze macht: neben den einfachen ontologischen Sinn der Determination — welche nach dem Satz des Spinoza Negation ist — tritt der teleologische Sinn der Destination, der „Bestimmung zu etwas", der in keiner Weise mehr negativ ist, sondern in der Tat „affirmative Bestimmtheit". Das wird sehr einleuchtend, wenn man sieht, wie Hegel als Beispiel dafür die „Bestimmung des Menschen" — nämlich die zur „denkenden Vernunft" — heranzieht. Und vollends fällt die Verschleierung hin, wenn zur Erläuterung der Sollens-Begriff auftaucht. „Aber selbst diese Bestimmung ist nur ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt, gegen das ihr nicht einverleibte Dasein". Der Bestimmung tritt also eine Erfüllung gegenüber, und beide erst machen das Ansichsein des Etwas aus. Hier blickt die teleologische Metaphysik des Absoluten hindurch; es ist derjenige Punkt der Logik, in welchem die Systemkonzeption durch den objektiveren Gang der Dialektik hervorbricht. Das Sollen spielt von hier ab mitten unter den sonst intakten Seinskategorien eine führende, wenn auch zunächst noch eine verdeckt führende Rolle.

Von hier aus ist man in der Lage, den Unterschied von Bestimmung und Beschaffenheit eines Daseienden besser zu verstehen. „So oder anders beschaffen ist etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen." Die äußerliche Beziehung ist, an der „Bestimmung" gemessen, ein Zufälliges. „Aber es ist Qualität des Etwas, dieser Äußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine Beschaffenheit zu haben." Noch deutlicher wird das am Begriff der Veränderung, zu deren Wesen es gehört, daß das sich Wandelnde an einem identisch Verharrenden auftritt. Die eigentliche Veränderung betrifft überhaupt nur die Beschaffenheit eines Daseienden, nicht die in seinem Ansichsein liegende Be-

[1]) III. 127.

[1]) III. 130.

stimmung. „Sie ist am Etwas das, was ein Anderes wird. Es selbst erhält sich in der Veränderung, welche nur diese unstete Oberfläche seines Andersseins, nicht seine Bestimmung trifft."

So kann Hegel dann das Verhältnis zuspitzen: „Etwas ist seiner Bestimmung nach gleichgültig gegen seine Beschaffenheit". Andererseits aber bleibt in der Gleichgültigkeit die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes gewahrt. Jenes erscheint in diesem, und damit hebt sich die Gleichgültigkeit auf. „Die Bestimmung geht für sich selbst in Beschaffenheit, und diese in jene über." Das erklärt sich aus der obigen Dialektik des Ansichseins: „insofern das, was etwas an sich ist, auch an ihm ist, ist es mit Sein-für-Anderes behaftet. Die Bestimmung ist damit als solche offen dem Verhältnis zu Anderem"[1]). So ist das Negative des Andersseins in das Ansichsein hineingenommen; oder „die Negation" ist als dem Etwas „immanent gesetzt, als sein entwickeltes Insichsein"[2]). Das äußere Verhältnis des Etwas und seines Anderen ist im Grunde ein inneres Verhältnis des Etwas in sich und des Anderen in sich. „Etwas verhält sich aus sich selbst zum Anderen, weil das Andersein als sein eigenes Element in ihm gesetzt ist."

Der Sinn dieser Innerlichkeit aber zeigt sich im Phänomen der „Grenze". Es gehört zum Ansich des Etwas, daß es die Negation seines Anderen ist, „das Aufhören eines Anderen an ihm". Indem es sich negativ dagegen verhält, erhält es zugleich sich und das Andere in seinem Ansichsein. Denn „dies Andere, das Insichsein des Etwas, als Negation der Negation, ist sein Ansichsein". Dieses neue Verhältnis, das zugleich ein inneres und äußeres ist — Begrenzung in sich und Begrenztheit gegen sein Anderes — ist „die Grenze"[3]).

Natürlich muß nun am Begriff der Grenze die Dialektik des Etwas und seines Anderen wiederkehren. Die Grenze ist das Negative „des Etwas überhaupt", sofern beide Etwas durch sie ihr Anderes „von sich abhalten". Andererseits ist sie „zugleich selbst nur das Sein des Etwas"; dieses hat in ihr seine Qualität. Versteht man die Grenze also im weiten — qualitativen — Sinne, so läßt sich ihre eigenartige Zwischenstellung im Verhältnis zweier Etwas sehr wohl positiv verstehen: als dasjenige, wodurch sie beide erst qualitativ sind, was sie sind, und nicht sind, was sie nicht sind. So darf der Satz gelten, daß „etwas in seiner Grenze ist und nicht ist"; oder, voller ausgedrückt, „es hat sie an ihm selbst und ist etwas durch die Vermittelung derselben, die ebensosehr sein

[1]) III. 131. [2]) III. 132. [3]) III. 133.

Nichtsein ist. Sie ist die Vermittelung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist"[1]).

Das Negative in der Grenze, dasjenige, was auch der Vorstellung bei ihrem Begriff vorschwebt, ist also bereits ein sehr Positives: „Sie ist die Mitte zwischen beiden, in der sie aufhören". Sie haben beide ihr Dasein jenseits voneinander, ja auch jenseits ihres Gemeinsamen, der Grenze. Aber als Verschiedene sind beide Etwas nur durch die Grenze verschieden; und sofern das Dasein beider ein bestimmtes ist, so enthält gerade die Identität ihrer Grenze für beide dieses, „daß das Etwas sein Dasein nur in der Grenze hat"; und folglich auch das Weitere, daß das Etwas „ebensosehr sich von sich selbst trennt und über sich hinaus auf sein Nichtsein weist und dies als sein Sein ausspricht, und so in dasselbe übergeht"[2]). Das Hinausweisen über sich ist das Charakteristische der Grenze; und an dem, was sie begrenzt, bedeutet das ein „Außersichsein" der Bestimmtheit. „Grenzen sind Prinzip dessen, was sie begrenzen." Der Punkt ist nicht nur Grenze der Linie, die Linie ist nicht nur Grenze der Fläche, sondern auch Anfang; und der Anfang ist Prinzip.

Dieses Prinzipsein nun denkt Hegel durchaus dynamisch; und der versteckte Sinn der Dynamik ist ein teleologischer. „Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinausschickt." Als Beispiele gelten wieder Punkt und Linie, sie haben die Tendenz zur „Bewegung" in sich, sind Anfänge „welche selbst sich von sich abstoßen". Der Punkt geht in die Linie über, indem er „sich an sich bewegt und sie entstehen macht"[3]).

Damit ist der Begriff der Endlichkeit erreicht. Das Endliche in Hegels Fassung ist gleichsam die dynamitgeladene Bombe, deren Expansionskraft die Grenzen, in denen sie gefangen ist, sprengen muß. Die Begrenzheit überhaupt spitzt sich hier zum härtesten inneren Widerspruch zu. Es ist im Grunde der alte Widerspruch von Bestimmung und Beschaffenheit, nur in seiner Gespanntheit als expansive Kraft verstanden: „Etwas, mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche"[4]). —

Das Pathos der Endlichkeit ist von jeher als das des Vergehens und des Todes verstanden worden. Der Keim des Verfalls, das Nichtsein im Sein, gehört zur Seinsweise der „Dinge" als endlicher. Ihre

[1]) III. 134. [2]) III. 135. [3]) III. 136. [4]) III. 137.

Wahrheit ist ihr „Ende". Aber der Verstand heftet sich gerade an diese Negativität, sie gilt ihm für das allein Positive; „die Endlichkeit ist ... die hartnäckigste Kategorie des Verstandes", denn sie ist „die als an sich fixierte Negation". Die Fixiertheit aber ist es, die den Schein des Gegenteils, des Affirmativen, hervorbringt, und der Verstand hängt nun einmal fest an allem Fixierten. „Der Verstand verharrt in dieser Trauer der Endlichkeit, indem er das Nichtsein zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht. Ihre Vergänglichkeit könnte nur in ihrem Anderen, dem Affirmativen, vergehen; so trennte sich ihre Endlichkeit von ihnen ab; aber sie ist ihre unveränderliche, d. i. nicht in ihr Anderes, d. i. nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität; so ist sie ewig" [1]).

Aus dieser Gebundenheit heraus ergeben sich als Momente des Endlichen „die Schranke und das Sollen". Das Ansichsein des Etwas war seine „Bestimmung", die Beschaffenheit als Sein-für-Anderes seine „Grenze". Faßt man die Bestimmung als die innere Tendenz und Expansionskraft — als ein aktuales Sollen — so bedeutet die Grenze an diesem eine „Schranke". Sollen ist das Hinausgehen des Etwas über sich, Schranke sein Insichbleiben. Beide sind streng korrelativ aufeinander, echte „Momente" des Endlichen. Denn ohne Schranke wäre das Sollen schon erfüllt, und kein Sollen mehr; ohne Sollen aber wäre die Schranke Schranke von nichts, also auch keine Schranke [2]).

„Was sein soll, ist und ist zugleich nicht." Darum muß es in der Verschiedenheit der Momente — ähnlich wie bei der Grenze — auch eine Identität geben. „Die Schranke des Endlichen ist nicht ein Äußeres, sondern seine eigene Bestimmung ist auch seine Schranke; und diese ist sowohl sie selbst als auch Sollen; sie ist das Gemeinschaftliche beider, oder vielmehr das, worin beide identisch sind." Positiver, als Verhältnis ausgedrückt, bedeutet das: „als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke. Beides ist untrennbar. Etwas hat insofern eine Schranke, als es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobensein der Schranke" [3]).

Diese Entfaltung des im Wesen des Endlichen liegenden Widerspruchs läßt sich an der Kant-Fichteschen Sollensethik demonstrieren. „Du kannst, weil du sollst, — dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriff des Sollens. Denn das Sollen ist das Hinausgehen über die

[1]) III. 138. [2]) III. 141. [3]) III. 142.

Schranke." Das Können ist dann nur Abstraktion, nichts als Aufhebung des Negativen in der Schranke. „Aber umgekehrt ist es ebenso richtig: du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebensosehr die Schranke als Schranke." Das Nichtkönnen ist dieselbe Abstraktion der im Sollen nicht aufgehobenen, sondern bestehen bleibenden Negativität. Das Sollen bleibt in derselben Endlichkeit gefangen wie seine Schranke. Der Verstand läßt sich von diesem Verhältnis einfangen und ist dann tatsächlich darin gefangen. Man meint, wo man einer Schranke begegnet, es könne darüber nicht hinausgegangen werden. Aber „in dieser Behauptung liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber hinausgegangen ist" [1]).

In der Entwicklung der Momente des Endlichen ist der Übergang zum Unendlichen bereits enthalten: die Innenseite des Etwas, die Bestimmung, das Ansichsein, das Sollen und dessen Expansivität sind nichts anderes als das sich im Endlichen selbst ankündigende Absolute, das Unendliche — als das Andere oder das Affirmative des Endlichen, das als Negation seiner Negativität an ihm selbst zum Durchbruch kommt. Aber das Unendliche ist hiermit noch keineswegs erreicht. „Das Sollen andererseits ist das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur endliches Hinausgehen. Es hat daher seine Stelle und sein Gelten im Felde der Endlichkeit, wo es das Ansichsein gegen das Beschränkte festhält und es als die Regel und das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet" [2]).

Das Beispiel dafür ist die „Pflicht" in Kantischer Fassung, wie sie „gegen" den besonderen Willen, gegen Selbstsucht und individuelles Interesse gekehrt dasteht. Für Kant und Fichte war schon das Sollen selbst die Darstellung des Unendlichen in der Welt. Denn an ihm hängt der unendliche Progreß. In Wahrheit aber liegt es gerade im Wesen des Progresses, nicht das zu sein, worauf er hintendiert. Und sofern dieses das eigentlich Unendliche ist — man denke an Kants „ewige Aufgabe" —, so bleibt das Unendliche ihm ebenso transzendent wie dem Endlichen. Das ist der Grund, warum Hegel das Sollen als solches in die Sphäre der Endlichkeit verweist und ihm damit den Nimbus des Erhabenen abreißt. Es liegt im Wesen des Sollens — wie auch des Progresses —, nur solange zu bestehen, als es nicht erfüllt ist. Es behält in allem Fortschreiten sein kategoriales Korrelat, die Schranke, an sich. Setzte die Schranke an irgendeinem Punkte aus, sofort müßte das Ge-

[1]) III. 143. [2]) III. 145 f.

sollte sich erfüllen, der Progreß zuendelaufen. Die Erfüllung ist dann freilich das eigentlich Unendliche. Aber Sollen und Progreß sind in ihm aufgehoben.

Diese Dialektik des Sollens ist es, die Hegels bedeutsame Unterscheidung von „schlechter Unendlichkeit" und „wahrhafter Unendlichkeit" herbeiführt.

Die erstere hat die Form des Progresses, der nie zu Ende kommt, in dem auch die eigentliche Unendlichkeit nie beisammen ist. Und eben das macht ihre „Schlechtigkeit" aus. Sie hat sich wohl in Gegensatz zur Endlichkeit gesetzt, bleibt aber selbst in der Endlichkeit.

Das kommt so heraus. Das Unendliche ist als Gegensatz zum Endlichen gefaßt, als sein Jenseitiges. So steht es nun als das eigentlich Seiende da gegen die Negativität (Begrenzheit) des Endlichen, dessen ansichseiende „Bestimmung" im Sollen die Grenze gesprengt hat. „Das Unendliche ist die Negation der Negation, das Affirmative, das Sein, das sich aus der Beschränktheit wiederhergestellt hat" [1]). Aber dadurch ist das Unendliche zum Endlichen in diejenige Stellung gerückt, die wir aus dem kategorialen Verhältnis des Etwas und seines Anderen kennen, in das Verhältnis der gegenseitigen Begrenzung. Und von diesem war gezeigt worden, daß es nicht nur nach außen, sondern auch nach innen begrenzt, also auch die immanente Grenze sowohl des Einen als des Anderen ist. Als das „Andere" des Endlichen ist also das Unendliche begrenzt, d. h. es ist selbst verendlicht, obschon es in seinem Ansichsein die Endlichkeit aufgehoben hat. So ist es mit dem Widerspruch in sich selbst behaftet.

„Gegen das Endliche, den Kreis der seienden Bestimmtheiten, der Realitäten, ist das Unendliche das unbestimmte Leere, das Jenseits des Endlichen, welches sein Ansichsein nicht an seinem Dasein, das ein bestimmtes ist, hat" [2]). Ist das Unendliche die Preisgabe der Bestimmtheit, so ist es auch das grundsätzlich Unvollkommene, also jedenfalls nicht die höhere Bestimmung. So haben es die Eleaten verstanden, und in diesem Sinne haben sie es von dem Seienden abgewehrt. In diesem Sinne ist es in der Tat „das Schlecht-Unendliche zu nennen, das Unendliche des Verstandes, dem es für die höchste, für die absolute Wahrheit gilt" [3]). Man kann sie auch die „negative Unendlichkeit" nennen, nämlich „indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensosehr nicht aufgehoben ist, —

[1]) III. 148. [2]) III. 150. [3]) III. 151.

oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl Etwas ist als sein Anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen" [1]).

So ist es ein „selbst endliches Unendliches". Und dieser Widerspruch muß es schließlich aus sich heraustreiben. Das wird vollkommen greifbar, wenn man das Wesen des unendlichen Progresses näher analysiert. Das Hinaustreiben nämlich ist schon in ihm selbst das eigentlich Charakteristische. Er führt nur innerhalb seiner zu keinem Ziel, sondern immer nur „in die trübe, unerreichbare Ferne". Er ist eben nur „Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen", ihr ewiges Alternieren, ihre ruhelose, weil widersprechende Einheit.

Hegel schildert ihn folgendermaßen. Ist man über das Endliche hinausgegangen, in der Meinung, so zum Unendlichen zu gelangen, so steht man in Wahrheit nur in einer „dem Endlichen jenseitigen Leere". Was ist das Positive darin? „Um der Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen willen (oder weil dies auf seiner Seite stehende Unendliche selbst beschränkt ist), entsteht die Grenze; das Unendliche ist verschwunden, sein Anderes, das Endliche, ist eingetreten. Aber dies Eintreten des Endlichen erscheint als ein dem Unendlichen äußerliches Geschehen, und die neue Grenze als ein solches, das nicht aus dem Unendlichen selbst entstehe, sondern ebenso vorgefunden werde. Es ist damit der Rückfall in die vorherige, vergebens aufgehobene Bestimmung vorhanden. Diese neue Grenze aber ist selbst nur ein solches, das aufzuheben oder über das hinauszugehen ist. Somit ist wieder das Leere, das Nichts entstanden, in welchem ebenso jene Bestimmtheit, eine neue Grenze angetroffen wird, — und so fort ins Unendliche" [2]).

Der innere Widerspruch bleibt hier grundsätzlich unaufgelöst. Man versteht die tiefe Aversion Hegels gegen diese „schlechte Unendlichkeit" am besten aus der Verewigung des Endlichen, die in ihrem Wesen liegt, — aus diesem Widerspruch, der in ihr „immer nur als vorhanden ausgesprochen wird", dessen Überwindung aber gar nicht in Angriff genommen wird. Sie ist im Grunde dasselbe wie das „perennierende Sollen", in welchem das Jenseits „nicht erreicht werden kann, weil es nicht erreicht werden soll". Der Progreß hat die Form eines in sich gefangenen ewigen Zirkels und „ist daher nur die sich wiederholende

[1]) VI. 184. [2]) III. 153.

Einerleiheit, eine und dieselbe langweilige Abwechselung des Endlichen und Unendlichen“ [1]). Was muß geschehen, um aus der „langweiligen“ Unendlichkeit hinauszugelangen? Die Art des „Hinausgehens“, die in ihm vorhanden ist und immer wieder auf dieselbe Grenze stößt, kann es nicht schaffen. Es muß also über dieses Hinausgehen selbst hinausgegangen werden.

Diese negative Exposition ist deswegen von so hohem logischem Wert, weil in ihr alle Stücke zur Bestimmung des affirmativ Unendlichen bereits enthalten sind. Man braucht sie bloß ins Positive zu wenden, so hat man den Begriff des letzteren. Der Progreß geht in die Unendlichkeit, diese ist also schon in ihm enthalten. Er ist „der schiefe Ausdruck für die Einheit, wie sie selbst wahrhaft ist“ [2]). Er zeigt die Nichtigkeit des Endlichen, aber eben diese Nichtigkeit ist das Unendliche. Worauf es ankommt ist, das Endliche mit hineinzunehmen in das Unendliche, statt es außerhalb zu lassen, wo es immer wieder zu seiner Begrenzung wird.

Der Progreß beruht auf dem Dualismus des Endlichen und Unendlichen, dieses bleibt in ihm „verendlichtes Unendliches“, und er selbst ist das „verunendlichte Endliche“ [3]). Die Einheit muß mit der Aufhebung der Dualität beginnen. Und dafür sind die Bedingungen vorhanden. Das Negative beider Momente muß fallen, das Positive beider aber paßt genau ineinander. Was fehlt dem Endlichen? Das Hinausgehen über die Grenze. Dieses ist im Unendlichen vorhanden. Und was fehlt dem Unendlichen, wie es im Progreß gesetzt ist? Das Zuendekommen, die Vollendung, Ganzheit, Totalität. Das ist es, was das Endliche in seiner Bestimmtheit besitzt. Daß diese Bestimmtheit im Unendlichen sich erhalten könnte, ist paradox nur, solange man sie in ihrer Gegenstellung zu ihm nimmt, solange man also das Unendliche nur negativ, als das Unbestimmte, versteht. Aber das liegt keineswegs im affirmativen Sinn des Unendlichen. Dieser ist eben ein anderer als der des bloßen Prozedierens.

Zu dieser Synthese führen die Momente des Progresses ganz von selbst. „Das, worin das Endliche sich aufhebt, ist das Unendliche als das Negieren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Dasein, als ein Nichtsein bestimmt; es ist also nur die Negation, die sich in der Negation aufhebt“ [4]). Ist aber nur das Negative der Endlichkeit negiert, so muß ihr Positives erhalten bleiben. Sofern andererseits das Unend-

[1]) III. 154 f. [2]) III. 155. [3]) III. 158. [4]) III. 159.

liche im Prozeß sich ebenso als ein Endliches erwiesen hat, so gilt von ihm das gleiche. Und was nun vorhanden ist, das ist „in beiden dieselbe Negation der Negation“. Diese, affirmativ ausgedrückt, ist das „Zurückkehren aus der leeren Flucht“ — zu sich selbst, zur eigenen Bestimmung, zum Ansichsein. Und in dieser Rückkehr besteht das Ansichsein offenbar nicht im Sollen allein. Es ist etwas darüber hinaus.

Man kann, vom Prozeß ausgehend, die dialektische Bewegung beider Momente gesondert verfolgen.

1. Das Endliche wurde im Hinausgehen aufgehoben, aber in seinem Jenseits stößt man wieder auf dasselbe Endliche; „dies ist die vollständige, sich selbst schließende Bewegung, die bei dem angekommen, was den Anfang machte“. Das Endliche ist wieder hergestellt. „Dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen, hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden.

2. Denselben Kreislauf macht das Unendliche durch. „Im Unendlichen, dem Jenseits der Grenze, entsteht nur eine neue, welche dasselbe Schicksal hat, als Endliches negiert werden zu müssen.“ Auch das Unendliche ist so nur „bei sich selbst angekommen“.

Sind aber beide durch Negation des Negativen in ihnen zu sich zurückgelangt, so sind sie deswegen darin doch andere, als sie im Anfang waren. Die zurückgelegte „Bewegung“ bleibt ihnen wesentlich. Sie ist die „Vermittelung“, durch welche sie nun Resultat sind [1]). In diesem Kreislauf nämlich ist es „völlig gleichgültig, welches als Anfang genommen werde; damit fällt der Unterschied für sich hinweg, welcher die Zweiheit der Resultate hervorbrachte“. In einer Kreisbewegung ist es eben gleichgültig, an welchem Punkte man beginnt, die Bewegung ist die gleiche. Nimmt man also diese Dialektik des Progresses als Einheit, als das ungeteilte und homogene Ganze, als das sie den Progreß erwiesen hat, so hält man die affirmative Unendlichkeit in Händen.

Selbstverständlich ist dem Begreifen hier eine Zumutung gestellt, welche die Anstrengung des Begriffs in höchstem Maße erfordert. Die Endlichkeit ist nicht umsonst „die hartnäckigste Kategorie des Verstandes“. Ihre aufdringliche Wieder- und Wiederkehr im Unendlichen des Progresses ist die beste Illustration dieser Hartnäckigkeit. Und gerade dieser gleichsam tote Punkt im Denken ist es, der hier zu überwinden steht. „Gegen die Einheit des Endlichen und Unendlichen sträubt sich der Verstand nur darum so sehr, weil er die Schranke und das Endliche wie das

[1]) III. 160 f.

Ansichsein perennierend voraussetzt; damit übersieht er die Negation beider, die im unendlichen Progresse faktisch vorhanden ist, wie ebenso, daß sie darin nur als Momente eines Ganzen vorkommen und daß sie nur vermittelst ihres Gegenteils, aber ebenso wesentlich vermittelst des Aufhebens ihres Gegenteils hervortreten“ [1]).

Das Alternieren von Endlichkeit und Unendlichkeit im Progreß hatte die Form des Kreislaufes. Dieser ist einer, jene sind in ihm Momente, beide laufen in ihm in sich selbst zurück, jedes über das Andere, es in sich einbeziehend. So kommt es, daß das Ganze die Charaktere beider an sich hat, sowohl endlich als unendlich ist — je nachdem, von welchem Ausgangspunkte man die Vermittelung mit sich gelten läßt. „Indem sie beide, das Endliche und das Unendliche, selbst Momente des Prozesses sind, sind sie gemeinschaftlich das Endliche, und indem sie ebenso gemeinschaftlich in ihm und im Resultate negiert sind, so heißt dieses Resultat als Negation jener Endlichkeit beider mit Wahrheit das Unendliche.“

Dabei werden beide Momente doppelsinnig, und der Doppelsinn ist ihnen wesentlich: jedes ist einerseits eines der Momente und andererseits die Einheit beider. Am Unendlichen besagt das, daß die Bedeutung des „Momentes“, in der es zuerst auftauchte, nicht sein wahres Wesen ist, sondern seine Herabsetzung zum Prozeß. Indem es aber diesen „Unterschied seiner von sich selbst“ in ebendemselben Prozeß aufhebt und zur „Affirmation seiner“ wird, so erweist es sich durch diese Vermittelung als die andere Seite des Doppelsinnes: als „wahrhaft Unendliches“ [2]).

Von diesem affirmativ Unendlichen aus gesehen, erscheint der Progreß als das Uneigentliche. Sein Bild ist die gerade Linie, an deren Grenzpunkt erst das Unendliche beginnen müßte, so daß es immer erst dort ist, wo sie nicht ist. Daß auch der Progreß, resp. die Linie, nur in eine Unendlichkeit gehen kann, die es doch zuvor einmal geben muß, ist darin wohl stillschweigend anerkannt, aber darum nicht erkannt. Oder, dasselbe in anderem Bilde ausgedrückt: „Als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende“.

Der „affirmative“ Charakter in diesem Unendlichen macht es aus, daß es das eigentlich Reale ist, im Gegensatz zum Endlichen, das mit

[1]) III. 161. [2]) III. 162.

der Negation behaftet bleibt. Und das Endliche, das dem naiven Verstande als das Reale erscheint, hat sich als das „Ideelle“ erwiesen. In diesem Gegensatz der Auffassung liegt die Umwertung im Verhältnis der Dinge und des Absoluten, die den Idealismus Hegels ausmacht. Es ist ein Idealismus nicht des Bewußtseins, auch nicht eines transzendentalen, sondern ein solcher der logischen Kategorien und des Absoluten.

Man kann in dieser Dialektik des Unendlichen die Grundthese des Hegelschen Systems als entwickelte aufzeigen. Die ewige Aporie des Absoluten ist, daß es das Relative gegen sich hat und dadurch selbst relativ wird, nämlich relativ auf das Relative. Setzt man diese beiden Begriffe, das Relative und das Absolute, in die obige Dialektik ein — an Stelle des Endlichen und Unendlichen —, so ergibt sich an ihnen derselbe unendliche Progreß, und zum eigentlich Absoluten gelangt man überhaupt nicht. Es bleibt immer ein relativ Absolutes, wie das schlecht-Unendliche ein Endliches blieb. Will man zum wahrhaft Absoluten durchdringen, so muß man den Progreß aufheben, d. h. man muß das außer ihm stehengebliebene Relative in das Absolute hineinnehmen. Man muß es als „Moment“ des Absoluten verstehen. Dieses Hineinnehmen ist es, was Hegel auf der ganzen Linie vollzieht.

Im Groben umrissen: das Absolute ist nicht jenseits der Welt, sondern in ihr; richtiger, sie ist in ihm. Ihre Mannigfaltigkeit, in der alles endliche Bestimmtheit gegen andere endliche Bestimmtheit ist, in der also alles zugleich Sein-für-Anderes und Ansichsein ist, steht als Explikation des Absoluten da, als sein eigenes inneres Leben, seine Entwickelung — hinauf zum Begreifen seiner selbst.

In dieser Betrachtung wird es zugleich klar, inwiefern Hegel an dieser Stelle das „Fürsichsein“ einsetzen läßt. Die prägnantere Bedeutung des Sich-Begreifens, die auf höheren Stufen sich damit verbindet, kommt hier ja noch nicht in Betracht. Es ist zunächst rein formal zu nehmen, als das Resultat der Unendlichkeitsdialektik: das Zusammengegangensein mit sich selbst, die „Rückkehr in sich“, oder die „Beziehung auf sich selbst“. Und diese Bedeutung kommt hier freilich als schlichtes Resultat zutage [1]). Die „Rückkehr in sich“ ist eben nichts anderes als das Sein-für-Anderes, in welchem das Andere mit dem Etwas zusammenfällt. So sind beide buchstäblich „für sich“. Das Ansichsein ist zu seinem Fürsichsein gelangt.

[1]) III. 165.

6. Fürsichsein, Quantität und Maß.

Die Hegelsche Dialektik ist in ihren einzelnen Partien so verschiedenwertig wie strukturell verschieden. Die beiden ersten Kapitel der Logik enthalten die am sorgfältigsten durchgearbeiteten Stücke, die als repräsentativ für das Ganze gelten dürfen. Wer sie bewältigt hat, ist in der Lage, das weitere relativ leicht zu erfassen, auch wo es der Durchführung nach nicht auf gleicher Höhe steht. Im folgenden hält sich die Darstellung deshalb mehr an das Inhaltliche, um nur noch gelegentlich die dialektische Bewegung selbst sprechen zu lassen.

Die primäre Bedeutung des Fürsichseins, als Resultat der Unendlichkeitsdialektik, ist das Geschlossensein in sich, „das qualitative Sein, vollendet“ [1]), oder auch „das in sich selbst Unterschiedslose, damit das Andere aus sich Ausschließende“ [2]). Das nächste explizite Beispiel des Fürsichseins ist freilich erst das Ich. Dort haben wir schon die in einem Gebilde inhaltlich und affirmativ aufweisbare „Präsenz der Unendlichkeit“ [3]). In der schlicht ontologischen Sphäre der Qualität ist es noch nicht an dem. Hier zeigt sich das Fürsichsein zunächst in seiner nach außen gerichteten Abgeschlossenheit, d. h. in seiner Negativität gegen Anderes. Aber das ist nicht mehr ein einfaches Grenzverhältnis, sondern dynamisches „Abstoßen“. Das Etwas hatte seine Bestimmtheit im Anderen sowohl als an sich selbst. Das Fürsichsein als „Eins“ hat sie nur in sich. Es verhält sich „repulsiv“ gegen die anderen Eins. So erweist sich die Sphäre des Fürsichseins als eine Sphäre der Individuation und der gegenseitigen Repulsion, das Reich der Vielheit oder der vielen Eins.

Die Vollendung der Qualität ist so zugleich ihre Aufhebung und ihr Übergang in Quantität. Immerhin ist das Quantitative nur eine Seite an dem neuen Verhältnis. Läßt man die andere, die dynamische Seite ganz fallen, und faßt die Welt einfach als Pluralität der Eins, so steht man in der Atomistik; desgleichen auch in den höheren Schichten ist das die Atomisierung der geistigen Welt, Individualismus. Bei aller Ablehnung dieser Auffassung rühmt Hegel doch den Gedanken des Demokrit vom Leeren als Ursprung der Bewegung, — worin er nicht bloß den Spielraum „für“ die Bewegung sieht, sondern auch das Prinzip des Negativen wiedererkennt, aus dem das Affirmative resultiert. In diesem Punkte kommt bei ihm Leibniz' Monadenlehre schlechter

[1]) III. 173. [2]) VI. 189. [3]) III. 175.

weg, weil die Isolierung hier eine grundsätzliche ist, die den eigentlich lebendigen Konnex überhaupt ausschließt [1]).

Der dynamische Hintergrund aber hat noch sein besonderes Gepräge. Repulsion ist Negation des Fürsichseins. Aber alles Negative ist in sich unstabil, hat das Gegenteil seiner selbst an sich. Alle Vielheit ist wiederum Einheit, alles Abstoßen ist selbst ein Zusammenfassen; ist nur eine neue Form des Verhältnisses. Wie der mechanische Stoß den Gegenstoß des Gestoßenen erfährt, und nur durch ihn eigentlicher Stoß ist, so auch der logische Stoß. Der Widerstand macht die Repulsion zu dem was sie ist. Ihre innere Voraussetzung ist schon ihre Gegentendenz, die Attraktion. In diesem Sinne sind die Sätze zu verstehen: „Ihre Repulsion ist ihre gemeinsame Beziehung“ [2]); „das negative Verhalten der Eins zu einander ist somit nur ein Mit-sich-Zusammengehen. Diese Identität, in welche ihr Repellieren übergeht, ist das Aufheben ihrer Verschiedenheit und Außerlichkeit, die sie vielmehr gegen einander als Ausschließende behaupten sollten. Dies Sich-in-ein-Eines-Setzen der vielen Eins ist die Attraktion“ [3]).

Die Einheit, die auf diesem Wege zustande kommt, ist wesensverschieden von den vielen Eins, sie ist „das als Eins gesetzte Eins“ [4]). Attraktion und Repulsion erweisen sich so als Momente des Fürsichseins, als die neue Form, in der Sein und Nichts auf dieser Stufe wiederkehren. Sie fallen mit keinem der früheren Gegensätze zusammen, zeigen aber deutlich dasselbe kategoriale Grundverhältnis wie Bestimmung und Beschaffenheit, Ansichsein und Sein-für-Anderes. Das Absolute hat in ihrem Widerspiel diejenige Fundamentalform erreicht, in der es in aller höheren Mannigfaltigkeit erscheint. Der dialektische Ausdruck dafür ist freilich abstrakt. Aber er gewinnt Licht, wenn man sich gegenwärtig hält, daß auch die Momente des Fürsichseins Kategorien desselben identischen Absoluten sind, daß es sich also letzten Endes um das Fürsichsein des Absoluten selbst handelt, welches auch in seiner Entzweiung und Vermannigfaltigung keine Bestimmtheit außer sich haben kann. „Das Eins, als sich unendlich, d i. als gesetzte Negation der Negation auf sich selbst beziehend, ist die Vermittelung, daß es sich als sein absolutes (d. i. abstraktes) Andersein (die Vielen) von sich abstößt, und indem es sich auf dies sein Nichtsein negativ, es aufhebend, bezieht, ebendarin nur die Beziehung auf sich selbst ist“ [5]).

[1]) III. 184—189. [2]) III. 190. [3]) III. 192. [4]) III. 195. [5]) III. 199.

Dieses Eins ist in der Tat nichts anderes als das Absolute selbst — nämlich wie es sich vom abstrakten Sein und Nichts her entfaltet hat, wie es als Entstehendes und Vergehendes, Daseiendes, Endliches, unendlicher Progreß und Fürsichsein sich dargestellt hat. Von diesen seinen Kategorien ist das Fürsichsein diejenige, in welcher der Ausschluß und die Gespaltenheit am schroffsten hervortritt. Und eben deswegen ist es auch diejenige, in welcher die Einheit des Ganzen am konkretesten sichtbar wird. Es ist der konkrete Einheitstypus als solcher, der Grundtypus aller höheren Seins- und Einheitsformen. —

Die reine Quantität ist diejenige Bestimmtheit, die unabhängig davon besteht, „wessen" Bestimmtheit sie ist; in ihr ist also von einem Substrat der Bestimmung ganz abstrahiert. Daher die eigenartige Abstraktheit, das Schwebende, Inhaltslose, ja scheinbar Gegenstandslose aller rein mathematischen Bestimmung. Die Quantität ist somit „die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebensosehr keine ist" [1]). Denn sie ist Grenze von nichts.

In der „Gleichgültigkeit" gegen das Sein wurzelt die hohe Allgemeinheit alles Mathematischen und seine unbegrenzte Anwendbarkeit — d. h. ontologisch gesprochen, sein Zutreffen auf beliebige Dinge und Dingverhältnisse. Hegels Definition der Quantität drückt das vortrefflich aus: die erstaunlich freie Beweglichkeit des Gedankens im Felde der reinen Mathematik, gleichsam seine Unbeschwertheit von der Last des Seienden, und zugleich die tiefe Eigengesetzlichkeit, die unbedingte Notwendigkeit, das sachlich Zwingende, das der Gedanke in eben diesem Felde erfährt, wie sonst nirgends.

Auf dieser Basis hat Hegel eine ausführliche Philosophie der Mathematik geschaffen, die sich von der Kantischen vorteilhaft durch die Einbeziehung der höheren Analysis unterscheidet. Ihre Würdigung steht bis in unsere Zeit noch aus. Sie erfordert eine genaue, die letzten spekulativen Grundfragen der Mathematik berührende Untersuchung. Das Nachstehende beschränkt sich demgegenüber lediglich auf das für den großen Duktus der Logik Wichtige.

Quantität steht zunächst als das erste Resultat des Fürsichseins da. In ihr hat das Sein die Bestimmtheit von sich abgestoßen. Aber in der abgestoßenen Bestimmtheit erhalten sich die alten Momente: Attraktion und Repulsion. Sie kehren abgewandelt wieder — als Kontinuität und Diskretion. Beide bleiben ungetrennt in jedem Quantum. „Die Bestimmtheit des Quantums ist eine nicht durch die Sache selbst gesetzte, oder nicht eine solche, wie sie an der Sache selbst ist" [1]). In dieser Unwesentlichkeit für die Sache ist das Quantum immer zugleich kontinuierliche und diskrete Größe. Das bleibt ein innerer Gegensatz an allen quantitativen Gebilden. „Die Antinomie des Raumes, der Zeit oder der Materie in Ansehung ihrer Teilbarkeit ins Unendliche, oder aber ihres Bestehens aus Unteilbarem, ist nichts anderes als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuierlicher, das andremal als diskreter. Werden Raum, Zeit usw., nur mit der Bestimmung kontinuierlicher Quantität gesetzt, so sind sie teilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich geteilt und bestehen aus unteilbaren Eins; das eine ist so einseitig als das andere" [2]). Die eigentliche Grundantinomie in jenen speziellen Teilbarkeitsantinomien ist die der Quantität als solcher. Im Wesen der Quantität eben liegt der Widerstreit der Momente: zugleich kontinuierlich und diskret zu sein.

Aber beide Momente durchdringen sich auch. Jedes hat das Andere an sich selbst. Das Kontinuum erhält sich in der Diskretion, ist in ihr aufgehoben, und ebenso umgekehrt das Diskretum in der Kontinuität. Die Diskretion ist selbst die der gleichförmigen Eins, und die eben geht kontinuierlich fort [3]). Eine Grenze ist dem erst im „Quantum", dem Bestimmt-Großen, gesetzt — im Gegensatz zur allgemeinen „Quantität", der Größenhaftigkeit überhaupt. Quantum ist vor allem die endliche Zahl, und deren Gesetze sind die der arithmetischen Operationen. In den Resultaten dieser Operationen ist die Durchdringung der Momente geradezu handgreiflich zu fassen. Die Menge der Einheiten in der ganzen Zahl, die Summanden in der Summe, die Faktoren im Produkt sind und bleiben diskrete Elemente; aber das Ganze ist wiederum homogene Einheit, Zahl, ungeteiltes Kontinuum. Das „Viele" ist nicht ein „in sich Ungleiches". „Es als vieles Auseinanderseiendes oder Diskretes macht daher die Bestimmtheit als solche nicht aus. Dies Viele fällt also für sich selbst in seine Kontinuität zusammen und wird einfache Einheit" [4]).

Damit aber ist das Wesen des extensiven Quantums bereits verlassen. Die einfache Bestimmung der Grenze ist die „intensive Größe", der „Grad".

Für gewöhnlich versteht man extensive und intensive Größe als Gegensätze, und dem entsprechend als getrennt Vorkommendes. Aber

[1]) III. 209.

[1]) Jenenser Logik (Lasson) 14. [2]) VI. 201. [3]) III. 230. [4]) III. 253.

es ist nur die Gleichgültigkeit der quantitativen Bestimmung, die sich in dieser Auffassung spiegelt. In der Wirklichkeit gibt es dieses Auseinanderklaffen nicht. „So ist z. B. eine Masse als Gewicht ein extensiv Großes, insofern sie eine Anzahl von Pfunden, Zentnern usw. ausmacht; ein intensiv Großes, insofern es einen gewissen Druck ausübt; die Größe des Drucks ist ein Einfaches, ein Grad". Ebenso ist es mit dem Wärmegrad, er ist ein Einfaches und wird als Einfaches empfunden, obgleich er sich extensiv „als die Ausdehnung einer Flüssigkeit" darstellt[1]). Prinzipiell gesprochen, es liegt vielmehr Identität beider Größenarten zugrunde.

Die „Wahrheit" beider ist, daß ihr Gegensatz unlösbare Einheit ist. Es ist ein Verhältnis wie das des Äußeren und Inneren, an dem das Wesentliche eben dieses ist, daß sie nicht zweierlei sind, sondern eines. „Extensive und intensive Größe sind also eine und dieselbe Bestimmtheit des Quantums; sie sind nur dadurch unterschieden, daß die eine die Anzahl als innerhalb ihrer, die andere dasselbe, die Anzahl, als außer ihr hat. Die extensive Größe geht in intensive Größe über, weil ihr Vieles an und für sich in die Einheit zusammenfällt, außer welcher das Viele tritt. Aber umgekehrt hat dieses Einfache seine Bestimmtheit nur an der Anzahl, und zwar als seiner; als gleichgültig gegen die anders bestimmten Intensitäten hat es die Äußerlichkeit der Anzahl an ihm selbst; so ist die intensive Größe ebenso wesentlich extensive Größe" [2]).

Die Grenze der bestimmten extensiven Größe ist äußerlich, aufhebbar, unbegrenzt verschiebbar. Die Zahlenreihe, und mit ihr jede qualitative Bestimmbarkeit, läuft ins Unendliche fort. Das liegt im Wesen der Quantität. Damit kehrt an ihr die Dialektik des Unendlichen wieder. „Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich" [3]). So entsteht der quantitativ unendliche Prozeß, die „schlechte Unendlichkeit" des Größenhaften, ein Spezialfall des qualitativen Prozesses. Aber dieser Spezialfall ist es, an den sich in erster Linie das hohe Pathos des Unendlichkeitsgedankens geheftet hat. Das extensiv Unermeßliche war immer Gegenstand des frommen Schauders, eine Art Rauschmittel des Gedankens.

Die populärste Form hat dieser Gefühlsüberschwang am Ewigkeitsgedanken gewonnen. Kant nannte die Hallersche Beschreibung — nach welcher die Ewigkeit, auch wenn man die größten vorstellbaren Zeit-

[1]) III. 259 f. [2]) III. 256 f. [3]) VI. 208.

maße von ihr abzieht, unverändert „ganz" daliegt — die „schauderhafte Beschreibung" der Ewigkeit. In dieser Beschreibung liegt das Wirkungsvolle darin, daß der Gedanke auch mit den größten Anstrengungen des „Hinausgehens" die wahrhafte Ewigkeit nicht erreicht. Es ist die schlechte Unendlichkeit, die im Prozeß gefangen bleibt und das affirmativ Unendliche ewig sich gegenüber behält[1]). Es ist mit solchem Hinausgehen nichts weiter gesagt, als daß im Hinausgehen des Quantums ins Unendliche sein eigener Begriff — zu dem die Grenze gehört — überschritten ist, und folglich, „daß das Quantum als an ihm selbst sich widersprechend gestellt ist". Insofern ist das von der Qualität her wohlbekannte dialektische Verhältnis hier, im Quantitativen, viel leichter zu fassen. Das Quantum wird im Hinausgehen über sich sichtlich zum Anderen seiner selbst und hebt sich auf. „Es kontinuiert sich aber in sein Andersein; das Andere ist also auch ein Quantum. Aber dieses ist das Andere nicht nur eines Quantums, sondern des Quantums selbst, das Negative seiner als eines Begrenzten, somit eine Unbegrenztheit, Unendlichkeit" [2]).

Der Prozeß geht übrigens nach zwei Seiten, ins unendlich Große und ins unendlich Kleine. In beiden Richtungen findet die gleiche Überschreitung „des Quantums selbst" statt. Im Grunde ist es beidemal derselbe Prozeß und dieselbe Überschreitung. Beidemal hat das Quantum ein „Jenseits seiner" gegen sich. Es hat die Bestimmung, auf die es hinausläuft, „außer sich". Der Gegensatz, der sich in der Jenseitigkeit auftut, ist daher selbst kein quantitativer mehr, sondern qualitativ.

Hier findet also noch ein Übergehen anderer Art statt, und das ist das Novum der quantitativen Unendlichkeit gegen die allgemeine qualitative. „Das Große, noch sehr erweitert, schwindet zur Unbeträchtlichkeit zusammen; indem es sich auf das Unendliche als sein Nichtsein bezieht, ist der Gegensatz qualitativ; das erweiterte Quantum hat daher dem Unendlichen nichts abgewonnen, dieses ist vor wie nach das Nichtsein desselben. Oder, die Vergrößerung des Quantums ist keine Näherung zum Unendlichen, denn der Unterschied des Quantums und seiner Unendlichkeit hat wesentlich auch das Moment, ein nicht quantitativer Unterschied zu sein. Es ist nur der ins engere gebrachte Ausdruck des Widerspruchs: es soll ein Großes, d. i. ein Quantum, und unendlich, d. i. kein Quantum, sein" [3]). Dasselbe gilt n utatis n utandis vom Unendlichkleinen.

[1]) III. 268 f. [2]) III. 263. [3]) III. 266.

Wie hiernach die Dialektik des Unendlichen sich ins Positive wendet, ist leicht abzusehen. Man muß wie bei der Qualität über das endlose Hinausgehen selbst hinausgehen und damit den Prozeß, sowie das Annäherungsverhältnis aufheben. Denn es liegt im Wesen des Prozesses, nur in seiner Vollendung zum Stillstand zu kommen. Die Vollendung aber ist affirmative Unendlichkeit, Einheit des Quantums und des Nicht-Quantitativen. Die Rückkehr zur Qualität ist damit vollzogen. „Das Quantum ist die aufgehobene Qualität; aber das Quantum ist unendlich, geht über sich hinaus, es ist die Negation seiner; dies sein Hinausgehen ist also an sich die Negation der negierten Qualität, die Wiederherstellung derselben" [1]).

Das Bedeutsame dieser formalen Bestimmungen liegt indessen nicht in ihnen selbst, sondern in dem Licht, welches sie auf das Wesen der höheren Mathematik werfen. Dem Infinitesimalkalkül liegt ein Unendlichkeitsbegriff zugrunde, über welchen er selbst keinen näheren Aufschluß gibt. Die praktische Mathematik hat den Aufschluß auch nicht nötig. Sie vermeidet den Widerspruch, unendliche Größen — also etwa das Differential als wirklich Unendlichkleines — in die Rechnung einzuführen, indem sie Größen wählt, die sich „annähernd" dafür einsetzen lassen, an denen der Fehler eine bestimmte Größe nicht übersteigt. Das genügt für ihre Zwecke. Aber im Annäherungsverhältnis selbst bleibt die prinzipielle Frage unberührt: inwiefern das Unendlichkleine überhaupt als Moment in ein Größenverhältnis eintreten kann. Der philosophische Gedanke kann vor dieser Frage nicht Halt machen. Die Rechnung gibt sich den „Schein der Ungenauigkeit"; aber das sonderbare ist, daß ein Resultat herauskommt, welches „vollkommen genau ist" [2]).

Es ist die Grundüberzeugung Hegels — und damit dürfte er sehr modernen Theorien vorangegangen sein —, daß es sich hier überall im letzten Grunde um das „wahrhaft Unendliche" handelt, oder wie man heute sagen würde, um das aktual Unendliche. In die Rechnung mit Zahlen geht dieses freilich nicht ein, wohl aber in den Kalkül, in die Gesetzlichkeit, die der Rechnung zugrunde liegt.

Im Übergang der endlichen Größe zur unendlichkleinen wird das Quantum als solches zwar aufgehoben. Aber die Aufhebung bedeutet nicht seine Vernichtung, sondern gerade seine Erhaltung. Genauer, die Bestimmtheit, aus der es herkommt, bleibt an ihm bestehen. Diese Bestimmtheit aber liegt im Verhältnis zu einer anderen Größe, an der

[1]) III. 283. [2]) III. 285.

sich derselbe Grenzübergang zum Unendlichkleinen vollzieht. Durch das Verhältnis, in dem es steht, ist es, sofern das Verhältnis sich im Grenzübergang erhält, „eine Größenbestimmtheit in qualitativer Form". „So als Moment ist es in wesentlicher Einheit mit seinem Anderen, nur als bestimmt durch dieses sein Anderes, d. i. es hat nur Bedeutung in Beziehung auf ein im Verhältnis mit ihm Stehendes. Außer diesem Verhältnis ist es Null" [1]).

Der Sache nach denkt Hegel in diesem Punkt ähnlich wie Leibniz, der die Erhaltung der Regeln des Finiten im Infiniten lehrte. Bereits in der Jenenser Logik finden sich Bestimmungen, die hierüber keinen Zweifel lassen: „Im absolut Kleinen verschwindet die Sache ebensowenig, als sie im absolut Großen über sich hinausgeht; das Verschwinden wird nicht durch Vermehrung oder Verminderung begreiflich, weil die Größe wesentlich dies ist, daß sie nicht eine Bestimmtheit der Sache selbst sei" [2]). In der großen Logik führt Hegel als Beleg das Potenzverhältnis an, welches nicht mehr Quantum, „sondern wesentlich qualitatives Verhältnis" ist [3]). Noch einen Schritt weiter, und man steht bei der Differentialgleichung. Bei den unendlichkleinen Differenzen geht die Bedeutung des Quantums als Quantum ganz verloren; „dx und dy sind keine Quanta mehr; noch sollen sie solche bedeuten, sondern haben allein in ihrer Beziehung eine Bedeutung, einen Sinn bloß als Momente" [4]). Das Differential für sich ist nichts, der Differenzialquotient ist alles. Er ist das Verhältnis zweier Unendlichkleiner, selbst aber eine durchaus endliche Bestimmtheit, und für jeden Punkt der Kurve eine endliche Größe.

Unter diesem Gesichtspunkt beleuchtet Hegel die Methoden Leibnizens, Newtons, Carnots, Lagranges, Eulers. In den drei ausführlichen Anmerkungen [5]), die er diesem Gegenstande gewidmet hat, gibt es nichts geringeres als eine Philosophie der höheren Mathematik — wohl die erste so systematisch durchgeführte ihrer Art. Wie weit sie im einzelnen den genannten Meistern der mathematischen Fachwissenschaft gerecht wird, läßt sich eindeutig einschätzen wohl nur unter dem Gesichtspunkt, wie wenig sonst die philosophische Forschung jener Zeit dieses große Problemgebiet auszuwerten gewußt hat. Der Grundgedanke aber bleibt unter allen Umständen eine gedankliche Tat ersten Ranges, die gerade unsere Zeit nicht verkennen sollte; es ist die Einsicht, daß

[1]) III. 289. [2]) Jenenser Logik (Lasson) 14. [3]) III. 299. [4]) III. 300.
[5]) III. 283—379.

überall, wo Methoden am Werk sind, mit denen die höhere Mathematik wirklich zum Ziele gelangt, tatsächlich das „affirmativ Unendliche" — also in heutiger Sprache das Aktualunendliche — zugrunde liegt, und zwar unabhängig davon, ob das mathematische Denken selbst ein Bewußtsein dessen hat oder nicht.

Die im Gebiet der Qualität entwickelte allgemeine Dialektik des Unendlichen zeigt, daß überall, wo ein Progreß ins Unendliche geht, die Unendlichkeit, in die er geht, der Sache nach schon vorhanden ist. Sie wird nur im Progreß nicht umfaßt. Danach ist auch im Quantitativen überall, wo es Potentialunendliches gibt, ein Aktualunendliches schon die Voraussetzung. Wie denn schon in der unendlichen Reihe der Grenzwert den Näherungswerten zugrunde liegt — nicht umgekehrt. Es ist im Grunde derselbe Gedanke, der mathematisch-spekulativ zur Auffassung der Zahlenreihe als Kontinuum der reellen Zahlen geführt hat; worin dann die „endlichen Zahlen", d. h. die in ganzzahligen Verhältnissen ausdrückbaren Zahlen, nur als relativ dünn gesäte Spezialfälle zwischen ununterbrochen aneinandergelagerten transzendenten Zahlen dastehen. —

Die Vollendung der Quantität erblickt Hegel im „quantitativen Verhältnis". Hier gelangt die Größenhaftigkeit zum Fürsichsein, und damit über sich selbst — d. h. über die „gleichgültige Bestimmtheit" hinaus[1]). Indem aber die Gleichgültigkeit sich aufhebt, entsteht ein neues Gebilde, das sich über das rein Quantitative erhebt, das Maß: „Im Maße sind die Qualität und Quantität vereinigt"[2]).

Die Abtrennung der Beschaffenheit von der Größe ist Abstraktion. Am Wirklichen, so wie es als bestimmtes Daseiendes vorliegt, gibt es sie nicht. Wie extensive und intensive Größe sich als Kehrseiten eines Identischen erwiesen haben, so jetzt auch Quantität und Qualität überhaupt. Das Größenhafte, für sich betrachtet, zeigte sich als ein der Sache nach Äußeres, als ein „unwesentliches Verhältnis". Aber Äußerlichkeit und Unwesentlichkeit sind nur die Anzeiger der Abtrennung, der Abstraktion. Sie sind darum die Unwahrheit des Quantums. Seine Wahrheit ist seine Einheit mit dem Quale, also das Unquantitative in ihm. Und dieses tritt nun als „wesentliches Verhältnis" im Maß zutage.

Die Formen, in denen das Maß sich realisiert, sind zugleich die „verschiedenen Sphären der natürlichen Realität". Am bekanntesten

[1]) VI. 212 f. [2]) III. 395.

ist das in der dinglich-konkreten Sphäre der Raum- und Zeitbestimmungen. Ferner gehören hierher die Sphären der Bewegung, des Mechanismus, dann die der besonderen physikalischen Bestimmungen, der Kräfte usf. bis hinauf zu den höchsten Typen des Meßbaren[1]).

Im „Maß der Dinge" erblicken die Alten das Wesen der Dinge. Und in der Tat, es spricht sich in ihm bereits etwas von ihrer Wahrheit aus, „die konkrete Wahrheit des Seins". Es steckte darin etwas von der Einsicht: „Gott ist das Maß aller Dinge", — was nicht etwa pantheistischer, wohl aber „unendlich wahrhafter" ist und dem Wesen des Absoluten näher kommt, als der nur gerade bis zur Schwelle der Wahrheit gelangende Satz des Anfangs: „Gott ist das Sein". Jene Einsicht schließt diese nicht aus, sondern ein. Aber sie ist die inhaltlich erfülltere. Qualität und Quantität sind Kategorien des Absoluten, aber die höhere Kategorie des Maßes setzt sie zu Momenten herab. Die Vernunft hat früh den ahnenden Sinn dafür gehabt, daß im „Maß der Dinge" das Göttliche sich offenbart. „In dem Maße haben darum die Völker etwas Unantastbares, Heiliges verehrt"[2]).

Das Gebiet, in welches die Logik des Maßes führt, ist übrigens, im nüchternen Licht der Wissenschaft gesehen, kein anderes als das einer Mathematik der Natur. Diese hat den Zusammenhang der Maßbestimmung mit den Qualitäten der natürlichen Dinge aufzuweisen. Sie fällt also mit der mathematischen Naturwissenschaft zusammen — einem Gebiet des Wissens, für welches nach Hegels Urteil empirisch viel, philosophisch noch wenig getan ist. Daß alle Dinge ihr Maß haben, damit ist noch wenig gesagt. Erst wenn man sieht, wie ihr Maß in ihrem besonderen Wesen verwurzelt ist, hat man das Eigentümliche des Maßes. Ob es sich um den Erddurchmesser, um Pendellängen, um die Körpergröße organischer Wesen handelt, ihr Maß ist niemals einfach ihre räumliche Größe, sondern diese Größe im Verhältnis zu anderen Größen, und schließlich zu allen Bestimmtheiten der Sache. Alles Maß in der Natur ist „spezifisches Maß". Und weil es nicht indifferent zur Qualität steht, sondern diese mitbestimmt, ist es vielmehr „spezifizierendes Maß"[3]). Zu seinem Wesen gehört es, Regel zu sein, Gleichförmigkeit der Dinge zu bestimmen, Gesetzeskraft für sie zu haben.

Eine weitere Stufe erblickt Hegel im „Maßverhältnis", oder dem „realen Maß". Es handelt sich um das Verhältnis von Maß zu Maß in der komplexen Bestimmtheit der Naturdinge. Das Tonverhältnis,

[1]) III. 401. [2]) III. 399. [3]) III. 408 ff.

die „Wahlverwandtschaft" chemischer Elemente im Verhältnis zu ihren spezifischen Gewichten, gelten als Beispiele. Als „realisiert" aber gilt ihm das Maß hier insofern, als es konstitutives Moment ganzer Erscheinungsreihen des Realen ist, die sich in ihm erfassen lassen [1]).

Wird das Maßverhältnis überschritten, so gerät man ins „Maßlose". Damit kehrt auch auf dieser Stufe die Unendlichkeit wieder — als zugleich qualitative und quantitative „schlechte Unendlichkeit" [2]). Denn das Maßlose ist Aufhebung des Maßes, und damit zugleich der Sache, deren konstitutives Prinzip das Maß ist. Der Übergang aber aus diesem Negativen zum Affirmativen ist zugleich der Übergang zu einer ganz anderen Stufe des Logischen: der Schritt vom Sein überhaupt zum Wesen.

7. Reflexion und Wesen.

Der Gedanke des „Wesens" ist alt. Er geht über die scholastische Lehre von der essentia zurück bis auf die Platonische Ideenlehre. Deren Sinn ist eben dieser: hinter allem Sein mitsamt seiner Qualität und Quantität steht ein Anderes, auf dem es beruht, ein Absolutes, das den Werdecharakter des Seienden nicht teilt. Das Seiende ist Erscheinung des Wesens, und nimmt man ihm das Wesen, so sinkt es zum Schein herab. Populär geworden ist dieser Gedanke auf Grund des Gegensatzes von Vergänglichem und Ewigem, d. h. zeitlos Seiendem. Seit Platons Zeit ist dieser Gegensatz immer wieder herangezogen worden, das Verhältnis des Wesens zum dinglichen Sein zu illustrieren. Für die Hegelsche Problemaufrollung reicht er nicht zu, so sehr auch die Anknüpfung an Platon eine bewußte ist. In der Logik des Seins ist das Werden ja nur eines von vielen Momenten, und schon im Moment des Unendlichen ist die Kategorienreihe des Seins darüber hinaus; im Fürsichsein hat das Werden bereits sein Gegenstück gefunden.

Hegels Begriff des Wesens ist nicht mehr am Gegensatz zur Zeitlichkeit orientiert, sondern an dem zum Sein als einem Qualitativ-Quantitativen. Nicht als wäre Wesen nicht auch und erst recht Sein, wohl aber sofern im Sein der eigentliche Kern noch gar nicht berührt ist. Dieses eben, daß es zu allem Bisherigen einen Kern, ein hinter ihm Verborgenes gibt, besagt der Terminus „Wesen": ein Etwas, das überall schon vorausgesetzt ist, zugrunde liegt, wo immer es sich um Seiendes

[1]) III. 421. [2]) III. 452.

handelt; also dasjenige, was im zeitlosen Sinne immer schon „gewesen" sein muß, wo etwas „ist".

Wie dieser Gedanke auf den Begriff des Grundes hinauszielt, ist schon in diesen Bestimmungen deutlich zu spüren. Insofern liegt denn auch keine Schwierigkeit darin, wenn an diesem Wendepunkt neben die erste Grundthese der Logik: „das Absolute ist Sein", die zweite Grundthese tritt: „das Absolute ist Wesen". Im Wesen nämlich ist das Sein nur insofern „aufgehoben", als seine Selbständigkeit, sein Auffichberuhen, sich als Schein erweist. Anstelle dessen tritt seine Abhängigkeit vom Wesen als der Sphäre des Grundes, sein Beruhen auf ihm. Die Aufhebung zeigt sich in ihrem echten Doppelsinn: als Aufbewahrung und Erhebung, zugleich mit der Vernichtung.

Der dialektische Ausdruck dieses Verhältnisses ist dagegen nicht ohne Schwierigkeit. Denn behält man im Auge, daß im Begriff des Seins als des Ansichseins gerade die Selbständigkeit des Auffichberuhens gemeint war, so leuchtet ein, daß im Wesen wirklich das Sein zunächst vernichtet ist. Das Sein ist „verschwunden" in das Wesen, an ihm zum „Schein" geworden. Dieser dialektische Ausdruck charakterisiert das Wesen als „Reflexion", d. h. wörtlich, als Zurückbiegen in sich selbst.

Die Entfaltung des Absoluten in der Reihe seiner Bestimmungen als Sein ist rückläufig geworden, gegen sich selbst gewandt. Darin besteht die Aufhebung des Seins in den Schein. Diese Aufhebung ist indessen nicht ihm als solchem eigentümlich, sondern dem Wesen. Daher ist der Schein das erste Moment des Wesens selbst, sofern es Reflexion des Seins ist. „Der Schein ist also das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, daß sie nur sein Moment ist, und das Wesen ist das Scheinen seiner in sich selbst" [1]).

Der letztere Ausdruck will besagen: das Wesen geht zwar in Schein nicht auf, es ist vielmehr Gegensatz des Scheines; aber es gehört zu ihm, daß dasjenige, dessen Wesen es ist, von ihm aus gesehen, sich als Schein darstellt. So bekommt der fortschreitende Gedanke es zunächst von der Seite seines Scheines zu sehen. Der Gedanke vollzieht die Rückwendung mit. Er „erfährt" sie darin zugleich als die „Selbstbewegung des Wesens". Diese vom Gedanken erfahrene und mitvollzogene Selbstbewegung des Wesens ist die „Reflexion".

Daraus folgt ein Weiteres. Will man die Kategorien des Wesens entwickeln, so stößt man zu allererst auf die der Reflexion selbst. Sie

[1]) IV. 14.

sind die ersten Wesenskategorien. Denn es handelt sich hier nicht um ein „Reflektieren", das erst nachträglich von einem denkenden Bewußtsein eingeführt würde, sondern um das im Wesen der Sache (des Seins, des Absoluten) liegende Sichzuwiderlaufen. Aufs klarste hat Hegel Reflexion in diesem Sinne von der „äußeren Reflexion" geschieden, die erst der philosophische Gedanke nachträglich im Sichbesinnen, Gegeneinanderhalten, Vergleichen vollzieht. Er nennt sie im Gegensatz zu dieser „innere Reflexion", oder „Reflexion in sich". Sie ist innere Gegenläufigkeit der Sache selbst.

Sie ist als solche nichts Neues. Wir sind ihr in der Logik des Seins auf Schritt und Tritt begegnet. Aber sie erschien dort überall nur als die Form, in der sich ein Anderes, von ihr Verschiedenes entrollte. Sie selbst wurde nicht zum Thema. Das ändert sich am Wesen, hier gehört sie zum Gegenstand der Betrachtung. Und sofern sie zugleich die Kurve bestimmt, in der die Betrachtung fortzuschreiten hat, darf man sagen, daß sie ihr eigener Gegenstand wird. Die Logik des Wesens aber besteht eben darin, daß alles, was im Sein vorausgesetzt und unerkannt hingenommen war, hier gegenständlich wird. Und das wiederum ist der Sinn der „inneren Reflexion" im Wesen des Wesens.

Es ist also nichts weniger als widerspruchsvoll, wenn so grundlegende Kategorien, wie Identität, Unterschied, Gegensatz, Widerspruch, in deren Formen sich bereits alles Voraufgehende bewegt hat, erst hier zur Sprache kommen. Umgekehrt, es ist daraus vielmehr zu entnehmen, wie sehr Hegel mit dem Gedanken des Wesens Ernst macht. Das Wesen ist durchaus die tiefere und fundamentalere Schicht, in die man vom Sein aus gleichsam erst durch Abbiegen in eine neue Dimension gelangt. Die Kategorien des Seins liegen homogen in einer Ebene. Aber es ist die Ebene über einer Tiefe. Und aus der Tiefe heraus sind die Bestimmungen der Ebene bedingt. Will man sie in ihrer Bedingtheit verstehen, so muß man sie aus der Tiefe heraus verstehen; das aber heißt sie in ihrem „Wesen" verstehen.

Die Reflexion ist das Umbiegen gegen sich selbst und zugleich das Abbiegen in diese Tiefe. Damit rückt sie die Strukturen der Oberfläche, die aus dieser selbst heraus nicht verstanden werden konnten, in die Sichtbarkeit. Das ist das Positive des „Scheinens in sich". Wir werden es hernach vertieft im Verhältnis des „Grundes" wiederfinden. —

Die erste Gruppe der Wesenskategorien nennt Hegel die der „Wesenheiten" oder „Reflexionsbestimmungen". Die zentrale Stellung unter

ihnen nehmen Identität und Widerspruch ein, die man von der formalen Logik her gewöhnt ist als „Denkgesetze" zu verstehen. Für formale Zwecke mag das zureichen, für die Logik des Wesens reicht es nicht zu. Kant hatte die „Reflexionsbegriffe" als amphibolisch empfunden. Was Kant negativ verstand, erweist sich hier als ein eminent Positives. Die Amphibolie gerade ist das innere Leben dieser Begriffe, die in ihnen sich bewegende Dialektik.

Es ist wahr, das Gesetz der Identität ist in sich zweideutig, wenn es nicht leere Tautologie bedeuten soll. Es wiederholt nicht einfach ein Gesetztes nach dem Schema A = A, sondern es setzt etwas gleich, was voneinander verschieden ist, und schließt dadurch den Unterschied bereits ein. Die bloße Tautologie ist nicht einmal Denkgesetz, geschweige denn Wesensgesetz. Ist das Wesen Aufhebung des Seins und seiner Mannigfaltigkeit im Anderssein, so ist es zwar ein Identisches, aber das Anderssein bleibt in ihm trotz aller Aufhebung erhalten. „Das Absolute ist das mit sich Identische"[1]). Dieser Satz ist so weit entfernt selbstverständlich zu sein, daß vielmehr die im Absoluten enthaltene und bereits entdeckte Mannigfaltigkeit ihn sofort sprengt und dadurch an ihm fühlbar macht, daß er nur die Hälfte der Wahrheit ist. Die andere Hälfte kann sich nur in einem gegenteiligen Satze aussprechen. Der Satz der Identität ist eben nur eine „formelle, abstrakte, unvollständige Wahrheit". Und darin liegt, „daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist, und somit nur in dieser Einheit besteht"[2]).

Noch deutlicher ist das am Satz des Widerspruchs, der in seiner üblichen Form nur ein negativer Ausdruck der Identität ist: A kann nicht zugleich A und nicht-A sein. Hier ist der Unterschied bereits formal zum Ausdruck gebracht. Die Identität ist ausgedrückt als Negation der Negation. Nun liegt es aber nicht im Wesen von A, nicht non-A sein zu können. Denn in jedem Urteil, das überhaupt etwas besagt (A ist B) ist ein non-A von A ausgesagt; sondern es liegt vielmehr im Wesen der Identität, daß A trotzdem = A ist, resp. daß es trotzdem nicht non-A ist. „Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität selbst, und noch mehr der Satz des Widerspruchs, nicht bloß analytischer, sondern synthetischer Natur ist." Denn der letztere enthält in seinem Ausdrucke „sogar die absolute Ungleichheit, den Widerspruch, an sich". Der Satz der Identität

[1]) VI. 230. [2]) IV. 33.

aber enthält „die Reflexionsbewegung, die Identität als Verschwinden des Andersseins“ [1]).

Damit ist der „Unterschied“ als solcher sichtbar geworden. Er ist mit der Identität gleich fundamental und von ihr nicht abzulösen. Aber auch sie ist von ihm nicht abzulösen. Nur was eine Gleichartigkeit hat, kann sich als Unterschiedenes gegenüberstehen. So ist der Unterschied eine Relation, die zugleich Einheit von Identität und Unterschied ist. So, als Moment seiner selbst, und im Gegensatz zu der in ihm enthaltenen Identität, ist der Unterschied „Verschiedenheit“.

In der Verschiedenheit wiederum ist das Unterscheidende ein anderes als die Bezogenheit; dieses Moment ist „der Gegensatz“. Nur was in Gegensatz steht, ist verschieden. Zugleich aber tritt das Moment der Identität hier deutlicher hervor: gerade in Gegensatz stehen kann nur, was in anderer Hinsicht identisch ist. Die Momente des Gegensatzes sind wesentlich „in einer Identität verschieden“. Gegensatz also ist „Einheit der Identität und der Verschiedenheit“ [2]).

Hinter dem Gegensatz aber tut sich der Widerspruch auf. Er ist „im“ Gegensatz, und folglich in der Verschiedenheit und in der Identität, immer schon enthalten. Den Widerspruch vom Identischen ausschließen hieße, das Identische selbst von sich ausschließen. Widerspruch ist das eigentliche Innenwesen der „Reflexionsbestimmungen“: das Verhältnis, das sie alle gemeinsam enthalten, und selbst sind, ja das in der Mannigfaltigkeit ihrer Momente nur sein eigenes Wesen abwandelt. Dieses Verhältnis ist, auf eine strenge Formel gebracht, „die Einheit von solchen, die nur sind, sofern sie nicht eins sind“ [3]).

Formal kann man hier natürlich einwenden, es sei doch nicht alles widersprechend, was in Gegensatz steht oder verschieden ist. Aber der Einwand will wenig besagen, wenn man sich der Rolle erinnert, die der Widerspruch durchweg in der Dialektik des Seins spielt. Es handelt sich hier eben nicht um formale Begriffsverhältnisse, nicht um Klassifikation. Es handelt sich um das Wesen der Dinge, oder auch um das Absolute. Das ändert die Sachlage. Das Wesen ist das Insichgehen des Seins; was es dabei aufdeckt, kann nicht wieder dasselbe Gekräusel der Oberfläche sein; die Tiefe unter ihr hat ihre Bewegtheit, ihre Dynamik. Faßt man die Reflexionsbestimmungen in der Form von Gesetzen des Wesens, so besagen sie dieses: alle Dinge sind zugleich identisch, verschieden, gegensätzlich und widersprechend. Ebenso müssen

[1]) IV. 37. [2]) IV. 47. [3]) IV. 57.

vom Absoluten dieselben Bestimmungen gelten, unbeschadet ihres Widerspruchs. Auf diesen Widerspruch gerade kommt es an. An ihm erst wird klar, daß es sich nicht um ein den Dingen äußeres Verhältnis handelt, also nicht nur um ihren Widerspruch gegeneinander, sondern um ihren Widerspruch in sich selbst. Was gegeneinander zugleich identisch und gegensätzlich ist, das eben ist in sich selbst widersprechend.

Der bekannte „Satz“ des Widerspruchs besagt: „A ist nicht non-A“, oder „es gibt nichts, was sich selbst widerspräche“. Hält man daneben den Satz Hegels: „alle Dinge sind an sich selbst widersprechend“, und berücksichtigt man die Stellung, die er ihm einräumt, nämlich „daß dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke“ [1]), so sieht man, daß er nichts Geringeres ist als die Aufhebung des „Satzes“ vom Widerspruch. Da letzterer den Widerspruch verneint, so ist der Hegelsche Satz die Negation der Negation des Widerspruchs. Er ist also die Wiederherstellung des Widerspruchs in der Welt, oder die Realität des Widerspruchs.

Er stellt damit die traditionelle Auffassung auf den Kopf. Andererseits aber formuliert er damit nichts anderes, als was die Dialektik bei jedem ihrer Schritte ohnehin dargetan hat. Ihr Fortschreiten ist fortlaufendes Aufdecken von Antinomien, sei es im Sein, im Wesen oder im Absoluten. „Es ist aber eins der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja, wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit“ [2]).

In den letzten Worten verrät sich der Sinn der ganzen Erörterung über die „Reflexion“. Er liegt letzten Endes in einer metaphysischen These. Das Absolute ist Leben und Bewegung; ja es ist noch mehr, Geist. Sein Wesen kann nicht im Beharren des Identischen aufgehen. Aktive Selbstbewegung aber ist Entzweiung seiner selbst und Rückkehr zu sich; wir kennen diesen Gedanken aus dem Urproblem der Logik her, man erkennt in ihm leicht die dialektische Bewegung des Absoluten

[1]) IV. 67. [2]) IV. 68.

wieder. Der Widerspruch ist Prinzip dieser Bewegung. Die gewöhnliche Ansicht, die den Widerspruch weder im Denken und Vorstellen noch im Sein zugeben will, geht von einem Postulat aus. Das Postulat wiederum beruht auf einem Vorurteil. Man meint, das sich Widersprechende an einer Sache sei ihre Unvollkommenheit, ihre Abnormität, eine Art von „vorübergehendem Krankheits-Paroxysmus". Man vergißt, daß eine Wesensbestimmung sich an aller Erfahrung finden muß, „an allem Wirklichen, wie an jedem Begriffe". Dem gegenüber darf es sehr gleichgültig bleiben, ob ein willkürlich postulierendes Denken sie als Schönheitsfehler der Welt empfindet oder nicht.

Die Erfahrung aber liegt in reichem Maße vor. Sogar die „gemeine Erfahrung" spricht es aus, wenn sie z. B. von „widersprechenden Einrichtungen" spricht. Sie meint dann in allem Ernst solche Einrichtungen, die nicht erst für die äußere Reflexion, sondern in sich selbst den Widerspruch haben. Widersprechend aber in strengerem Sinne ist das Wesen der Bewegung, indem das Bewegte „in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier ist und nicht ist". Zenon hatte Recht mit seinen Paradoxien der Bewegung. Aber nicht die Bewegung allein ist paradox, alles Seiende ist ebenso paradox, denn alles Seiende ist — unzeitlich verstanden — in Bewegung. Die Paradoxie eben ist die Form, in welcher der einer Sache innewohnende Widerspruch an ihr erscheint. Wer wollte daraus folgern, daß die Bewegung „nicht ist"? Oder gar daß das Seiende nicht ist? Umgekehrt: es folgt, daß der Widerspruch „ist". Die Bewegtheit in allem Seienden ist vielmehr „der daseiende Widerspruch selbst" [1]).

Wie mit den Dingen und mit dem Sein überhaupt, so ist es erst recht mit dem Begriff. Die formale Logik hat hier den „Satz des Widerspruchs" wie einen Riegel vorgeschoben. Beim Widersprechenden kann das Denken nicht verweilen, es wird aus sich herausgetrieben in die Bewegtheit der Dialektik. Und es empfindet naiverweise diese Bewegtheit als Mangel. Ebenso die Begriffe: wo sie einen Widerspruch einschließen, sind sie unstabil, treiben aus sich heraus, heben sich auf. Aber was als ein Mangel erscheint, ist vielmehr das eigentliche „Leben des Begriffs"; das Übergehen des Begriffs, seine Dialektik, ist die Entfaltung seiner wahren Natur. Das in geprägten Begriffen stabilisierte Denken ist unfruchtbar, unspekulativ. Es ist träges Denken, das die „Anstrengung des Begriffs" nicht gewillt ist auf sich zu nehmen. Es ver-

[1]) IV. 69.

schanzt sich in seiner Bequemlichkeit hinter dem „Satz des Widerspruchs". Es argumentiert apagogisch gegen die Realität des Widerspruchs — aus der als mißlich empfundenen Zumutung der Begriffsbewegung heraus. Indessen schreiten Begriff und Sein unbekümmert über seine Verschanzung hinweg und widerlegen es mit der Tat. Das verborgene Leben in allem Seienden läßt sich nicht aufhalten. Der Widerspruch besteht und treibt unentwegt fort. Und das Denken macht am eigenen Fortgetriebensein die Erfahrung, daß er besteht.

Wo sich das Denken in Gegensatz zur Sache setzt, die es denkt, zieht es unerbittlich den Kürzeren. Es wird unwahres Denken. „Was überhaupt die Welt bewegt, ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken" [1]). Das hieße nichts Geringeres als, die Welt lasse sich nicht denken! Tatsächlich ist es so, daß das Denken der Welt sehr wohl gelingt, nämlich im spekulativen Denken. Freilich nicht auf einen Wurf und nicht als widerstandsloses Denken. Es stößt vielmehr von Schritt zu Schritt auf den Widerstand der Sache. Dieser Widerstand ist der in der Sache liegende Widerspruch. Der ist jedesmal erst zu bewältigen.

Das Richtige aber an der traditionellen Auffassung ist etwas ganz anderes: nämlich „nur dies, daß es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben kann". Er selbst eben drängt über sich hinaus — zu seiner Auflösung —, und dieses Hinausdrängen ist die Bewegung. Seine „Auflösung" aber ist etwas ganz anderes als sein Nichtvorhandensein. Er ist in der Auflösung so sehr vorhanden, daß es vielmehr ohne ihn gar nichts aufzulösen gäbe. Er verschwindet auch in der Auflösung keineswegs. Er bleibt voll und ganz erhalten — als Moment in einem höheren Gebilde. Und auch in diesem noch bricht er zu seiner Zeit wieder hervor als ein neuer und potenzierter Widerspruch. Die Antinomik der Sache schreitet mit fort in der inhaltlichen Entfaltung. So bekundet der Widerspruch an ihr sich als Prinzip der Lebendigkeit. Er ist ein Prinzip, das weder den Gedanken in der Sache, noch die Sache in sich selbst zur Ruhe kommen läßt.

Die zentrale Stellung der „Reflexion" im Aufbau der Logik leuchtet an der Rolle des Widerspruchs ohne weiteres ein. Dennoch ist sie mit dem Gesagten nicht erschöpft. Das Letzte und Eigentliche, worauf sie hinausläuft, ist der „Grund". Das Wesen ist Grund des Seins. Dieser sein Grund-Charakter steht aber keineswegs indifferent zu seinem Wider-

[1]) VI. 242.

spruchs-Charakter. Er ist vielmehr in diesem schon angelegt und läßt sich aus ihm heraus verstehen. Hegel hat diesen Zusammenhang in der Form eines dialektischen Übergangs beschrieben, dessen Schwierigkeit ihn unverständlich erscheinen läßt. Es gilt ihn verständlich zu machen.

Im Widerspruch ist ein Moment der Zerstörung und des Zugrundegehens. Was sich in ihm erhält, ist ein Gebilde, das die Kraft hat, ihn „auszuhalten", d. h. ihn aufzunehmen, ohne von ihm gesprengt zu werden. Das Gebilde muß sich ihm gemäß umformen und „mit ihm" in neuer Gestalt hervorgehen. Der Widerspruch ist eine Zumutung nicht nur für den Gedanken, sondern auch für die Sache selbst, der er innewohnt. Er ist die innere Krisis aller Dinge. Nur das Lebendige hat die Proteusnatur der inneren Gestaltungskraft, die Kraft, „den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten". Das Leblose ist dem Zugrundegehen an seinem Widerspruch verfallen. „Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative hinauszugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zu Grunde" [1]).

Zwei Möglichkeiten eröffnen sich in allem Seienden: entweder am Widerspruch „zu Grunde" zu gehen, oder in sich den „Grund" zu finden, der Spielraum schafft für den Widerspruch. In beiden Fällen löst sich der Widerspruch auf — denn er als solcher ist unstabil und kann nicht bleiben —, das einemal in Nichts, das andremal in das neu erstandene höhere Gebilde. In beiden Fällen ist es ein Versinken in den „Grund". Nur die Akzente sind verschieden. Im einen Fall ist das Versinken ein rein negatives „Zu-Grunde-Gehen", um nicht wieder emporzukommen. Im anderen ist es ein positives „Auf-den-Grund-Gehen", oder wie Hegel sagt, „In-seinen-Grund-Gehen", um aus ihm neu zu erstehen.

Ein Zu-Grunde-Gehen freilich ist im letzteren auch. Es ist die Selbständigkeit der Momente des Widerspruchs, des Positiven und des Negativen, was in jeder „Auflösung" zugrunde geht. Die ausschließende Reflexion, die über die Gegensätzlichkeit nicht hinausgelangt, nimmt sie als selbständige, und als solche können sie nur als Widerspruch auf die Spitze getrieben werden, aber nicht sich in der Auflösung des Widerspruchs erhalten. „Das ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grunde geht" [2]). Indem sich die Momente selbständig setzen, „machen

[1]) IV. 69. [2]) IV. 60.

sie sich durch dies ihr Setzen zu einem Gesetztsein". Das aber ist ihre Selbstvernichtung: „sie richten sich zu Grunde". Die ausschließende Bestimmung steht sich selbst im Wege. Sie hindert das „Zusammengehen mit sich selbst". Worauf es ankommt, ist allein dieses, daß es beim Zu-Grunde-Gehen nicht bleibe. Das Gesetztsein, die scheinbare Selbständigkeit, muß sich aufheben, „durch ihre eigene Negation in sich zurückkehrende Einheit" sein.

Dieser Übergang ist wesentlich für das, was Hegel den „Grund" nennt. Im Grunde erst zeigen Reflexion und Wesen ihr wahres Gesicht. Der Grund steht negativ zu den Reflexionsbestimmungen, und ist dennoch das eigentlich Positive in ihnen. „Nach dieser positiven Seite, daß die Selbständigkeit im Gegensatze als ausschließende Reflexion sich zum Gesetztsein macht und es ebensosehr aufhebt, Gesetztsein zu sein, ist der Gegensatz nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen" [1]). Dieses aber, daß der Gegensatz einen Grund hat — und das will heißen, da alle Dinge den Gegensatz enthalten, daß alles Seiende seinen Grund hat —, das ist das Novum im Wesen des Wesens, dasjenige, was „unter" der Ebene des Seins sich durch dessen Reflexion in sich auftut.

Hegels Begriff des Grundes ist durch dieses Verhältnis bestimmt. Wo und wie man auch sonst vom Grunde gesprochen hat, immer galt er als etwas anderes, das man zu dem auf ihm Beruhenden (dem Begründeten) erst hinzufügen mußte. Auch das Absolute als Grund aller Dinge hat man so verstanden. Man trug damit aber nur den Gegensatz, den man überwinden wollte, in den Grund hinein; man stellte den Grund in Gegensatz zu etwas. Das widerspricht nicht nur dem Sinn des Absoluten, das darin „relativ" auf ein Anderes außer ihm gesetzt ist, sondern auch dem Sinn des Grundes; der Grund könnte dann gar nicht das Wesen der Sache selbst sein, um die es geht, er bliebe ihr äußerlich und unwesentlich. Ja, es widerstreitet auch dem Sinn des sich auflösenden Widerspruchs, sofern dieser zu Grunde gehend im Grunde zur Einheit zusammengeht.

Vollends sichtbar wird das an dem Gedanken der Krisis im Widerspruche. Kann das Seiende den Widerspruch nicht ertragen, so zerschellt es an ihm; erträgt es ihn, so ersteht es als Neues aus ihm. Es geht „zu Grunde", oder es geht „in seinen Grund". Darauf aber kommt es an, ob es den „Grund" in sich findet. Den Grund außer sich könnte schließ-

[1]) IV. 61.

lich ein jedes Gebilde finden. Aber er wäre nicht sein Grund, nicht sein eigenes Wesen. Mit einem allgemeinen Weltgrunde außer oder neben der Welt ist der Welt nicht geholfen. Sie versänke trotz ihm ins Grundlose durch ihren Widerspruch. Nur der Grund, der sie selbst schon ist, weil er ihr Wesen ist, kann Weltgrund sein. Nur in ihn kann sie „versinken", um hervorzugehen.

Die ständig wiederkehrende Wendung Hegels „es geht in seinen Grund" versteht sich aus diesem Zusammenhang. Das hindert aber nicht, daß seinerseits der Grund zunächst in Gegensatz zu der Sache tritt, deren Grund er ist. Als Reflexionsform ist der Grund sogar selbst ein Gesetztsein, und zwar im Unterschiede von der Sache. „Das Wesen schließt als Grund sich von sich selbst aus"[1]). So ist es ein sich selbst widersprechendes. Der Widerspruch kehrt in ihm wieder, er spielt nur in anderer Dimension. Und in dieser Dimension werden die Seiten des Gegensatzes wiederum vertauschbar. Erschließt man den Grund einer Sache, von ihren Bestimmtheiten herkommend, so erscheint das Sein der Bestimmtheiten als Grund, der Grund als Folge. Das Verhältnis erscheint umgekehrt. Sind die Bestimmtheiten widersprechend, so ist der Widerspruch selbst der Grund, und nicht ein anderes. Diese Umkehrung ist jedem Verhältnis eigentümlich, solange man es nur formal nimmt. Darüber hinaus zu einem Wesentlichen wird es allemal erst im Hinausgehen über sich. Der von vornherein sichtbare Sinn darin ist aber der, daß es sich niemals und nirgends um ein von außen hinzutretendes Anderes handelt, sondern lediglich um dasselbe Wesen derselben Sache.

Alles Seiende, vom niedersten bis zum höchsten, zeigt in dieser Hinsicht das gleiche Schicksal. „Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist, als in seiner Sphäre in sich reflektiert, sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine bestimmte, verschiedene; so ist sie eine endliche, und dies heißt eine widersprechende. Von diesem höheren Widerspruche ist sie nicht selbst die Auflösung, sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen"[2]).

Und nicht nur widersprechend ist das Endliche, sondern auch zufällig. Als Zufälliges steht es im Gegensatz zum Notwendigen. Es in-

[1]) IV. 62. [2]) IV. 72.

volviert das „absolut notwendige Wesen" als seinen Grund, in den es zurückgehen muß. Das Schließen des spekulativen Denkens hat dem allezeit Rechnung getragen und den Schluß auf ein solches Wesen gewagt. Das „Zufällige" ist, was das Wort sagt, ein „fallendes Sein", und deswegen ein „an sich selbst widersprechendes Sein". So liegt das „Zugrundegehen" in seinem Wesen. Und also muß ein „Grund" sein in seinem Wesen, als dasjenige nämlich, worauf oder worein das Zufällige „fällt". Das aber ist ein nicht „fallendes" Sein, ein „absolut Notwendiges".

Der Weg, den die Reflexion vom Sein herkommend beschreibt, ist der vom Sein zum Grunde, vom Zufälligen zum Absoluten. Ihr erscheint der Grund als Erschlossenes. Oder umgekehrt ausgedrückt: „Im gewöhnlichen Schließen erscheint das Sein des Endlichen als Grund des Absoluten; darum, weil Endliches ist, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Satz des Schlusses so: das Sein des Endlichen ist das Sein des Absoluten; in diesem Sinne aber so: das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten"[1]).

Man sieht deutlich an diesen Sätzen, wie das Wesen des Grundes selbst ein dialektisches ist. Sind beide Sätze wahr — und wie könnte man ihre Wahrheit bestreiten —, so decken sie einen Widerspruch auf. Darin erweist sich, was früher bereits sichtbar wurde, daß der Widerspruch in seiner Aufhebung, d. h. in seinem „Zurückgehen in den Grund", sich erhält. Das Leibnizische principium rationis sufficientis — in dem übrigens das Prädikat „zureichend" tautologisch ist — besagt, was man der Formel nach in ihm nicht vermutet, daß etwas, was mit sich identisch ist, nichtsdestoweniger „sein Sein in einem anderen hat"[2]). Und umgekehrt läßt sich sagen: Grund ist etwas nur, „insofern es Grund von Etwas, von einem Anderen ist". Wie der Grund so noch das eigene Wesen dieses Etwas sein kann, das ist die Schwierigkeit. „Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch. Als solcher aber ist er nicht das ruhig in sich Beharrende, sondern vielmehr Abstoßen seiner von sich selbst. Der Grund ist nur Grund, insofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst, und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein

[1]) IV. 73. [2]) VI. 243.

und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittelung, oder des Gesetztseins“ [1]).

Es ist der Standpunkt der Reflexion, der nach Gründen fragt. Er bekommt aber bei seiner Art des Vorgehens nicht mehr zu fassen, als was in der Frage enthalten war. Das Begründen verdoppelt nur die Sache und gelangt über die Verdoppelung nicht hinaus. Erinnert man sich, wie etwa in der Platonischen Ideenlehre argumentiert wird, so findet man das in aller Buchstäblichkeit bestätigt: die Idee des Schönen ist Grund der schönen Dinge, die Idee des Menschen Grund der lebenden Menschen usf.; diese Verdoppelung hat Aristoteles bereits durchschaut und gerügt. Sie war ein Thema langen Streites unter dem Titelbegriff der „Homonymie“ (Gleichnamigkeit), denn was zunächst in die Augen sprang, war eben dieses, daß der gleiche Terminus für Idee und Ding herhalten mußte.

Es ist die Meinung Hegels nicht, daß der Ideengedanke, oder gar das Prinzip des Grundes überhaupt, in dieser Tautologie aufgehe. Zunächst aber ist sie als Zweideutigkeit vorhanden. Und als solche ist sie Anzeichen der dialektischen Natur des Grundes. Diese Natur gilt es zu verfolgen und auf ihren positiven Sinn zu reduzieren. Die Aufgabe ist um so ernster, als diese Dialektik des Grundes den innersten Kern in der Dialektik des Wesens überhaupt ausmacht. Mit ihrer Durchführung erfüllt Hegel ein sehr altes Desiderat der Philosophie. Es handelt sich um das Problem des spekulativen Argumentierens selbst: was ist der Sinn des Aufzeigens von Gründen? Was steckt in der Korrelation von Grund und Folge noch außer der Wiederholung des Inhalts? Und wie Leibniz so faßt auch Hegel die Frage nicht von ihrer äußerlichen, methodologischen Seite, sondern innerlich, als ontologische Frage.

Der „Satz vom Grunde“ hat seine Schwäche in ebendemselben Punkte, in dem auch seine Stärke, d. h. seine Evidenz, liegt: er stellt alles Seiende als „Folge“ hin. Fragt man nun, was „Grund“ ist, so bekommt man zu hören: „was eine Folge hat“. Fragt man aber was „Folge“ ist, so heißt es: „was einen Grund hat“. Mit diesem Zirkel kommt man nicht vom Fleck. Die Korrelation antwortet immer nur mit ihrer eigenen Struktur. Sie drückt nur den „formellen Grund“ aus. Worauf es ankommt, ist aber der Inhalt. Wie jedoch kann der

[1]) VI. 244.

Grund sich inhaltlich von der Folge abheben, wenn er doch nichts anderes als ihr eigenes „Wesen“ sein soll?

Das inhaltliche Problem des Grundes hat seine Geschichte, und die Phasen dieser Geschichte kehren als Phasen der systematischen Dialektik des Grundes wieder. Inhalt ist Bestimmtheit, der Inbegriff der Bestimmtheit in allem Seienden ist seine „Form“. So taucht früh der Gedanke auf: der Grund aller Dinge ist ihre Form. In der Ideenlehre, vollends in Aristoteles Lehre von der Formsubstanz ist dieser Gedanke bereits ausgereift. Die Tautologie ist überschritten, ohne daß das Wesen der Sache aus ihr hinausverlegt wäre. Denn die Sache ist mehr als bloße Form, und die Form ist wesensbezogen „auf ein Anderes, das nicht selbst Form, sondern an dem sie sei“ [1]).

In der „Form“ ist somit zweierlei erfüllt. Erstens dieses, daß sie der besondere, inhaltlich bestimmte Grund der besonderen Sache ist, und dennoch dem dinglichen Einzelfall als Allgemeines gegenübersteht; zweitens aber, daß sie nicht etwas außer oder neben der Sache ist, sondern ihr inneres Wesen selbst, ein Typus des Grundes also, der seiner Artung nach ihr immanent bleibt, nicht in Gegensatz zu ihr tritt und in keiner äußeren Reflexion faßbar ist. „Es kann also nicht gefragt werden, wie die Form zum Wesen hinzukomme, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene, ihm innewohnende Reflexion“ [2]).

Dabei aber bleibt die andere Seite der Sache unberücksichtigt: dasjenige in ihr, was nicht Form ist, was durch sie vielmehr geformt wird. Der alte Ausdruck hierfür ist die „Materie“. Als „das gegen die Form Gleichgültige“ in den Dingen tritt sie mit dem gleichen Anspruch auf, Grund zu sein. Mit ihrer Gegensätzlichkeit zur Form trägt sie aber den Gegensatz in den Grund selbst hinein. Denn beide stehen sich gleich selbständig gegenüber; sie sind „nicht gesetzt durcheinander, nicht Grund voneinander“. Nur ihre Bezogenheit aufeinander ist ihnen wesentlich. In beiden ist jetzt selbständig die „Identität des Grundes und des Begründeten“, aber als eine verschiedene. Dennoch ist ihr Verhalten zueinander ein ungleiches. Die Materie ist passiv, die Form tätig. Jene ist nur das Formlose, diese das die Materie Formende. Materie ist gleichgültig gegen Form, Form ist nicht gleichgültig gegen Materie; wie denn bestimmte Form nur in bestimmter Materie sich realisiert. Dennoch verrät sich in der Materie als Negation der Form, daß auch sie relativ

[1]) IV. 80. [2]) IV. 81.

auf ein Formendes überhaupt ist. „Sie enthält die aufgehobene Negativität und ist nur Materie durch diese Bestimmung“ [1]).

Damit wandelt sich das Wesen der Materie. Sie enthüllt sich als ein auf die Formung hin Angelegtes; sie ist die „absolute Empfänglichkeit für sie nur darum, weil sie dieselbe absolut in sich hat, weil dies ihre ansichseiende Bestimmung ist“. Diese Wendung des Materie-Prinzips hat sich im Begriff der Potenz (Dynamis) herauskristallisiert. Die bekannte Zweideutigkeit der Potenz ist nicht ein Mangel im Begriff, sondern der genaue Ausdruck des Grundes als „Grundes von Etwas“ in ihr. Das Etwas, dessen Grund sie ist, ist eben das Geformte. Darum enthält sie „die Form in sich verschlossen“.

Zugleich aber werden hiermit beide Arten des Grundes gegeneinander relativiert. Damit erweist sich, daß weder die eine noch die andere als Grund zureicht. Es muß ein Drittes geben, worin sie eins sind und zu Momenten herabsinken. „Die Materie muß daher formiert werden, und die Form muß sich materialisieren, sich an der Materie die Identität mit sich, oder das Bestehen, geben“. Was ist in diesem Einswerden von Form und Materie aufgehoben? Das ist jetzt leicht zu sagen: es ist ebendas, was im Dinge als ihrem gemeinsamen Produkt aufgehoben erscheint, ihre Indifferenz gegeneinander, ihre Selbständigkeit und Gegensätzlichkeit. „So ist die Tätigkeit der Form auf die Materie und das Bestimmtwerden dieser durch jene vielmehr nur das Aufheben des Scheines ihrer Gleichgültigkeit und Unterschiedenheit. Diese Beziehung des Bestimmens ist so die Vermittelung jeder der beiden mit sich durch ihr eigenes Nichtsein, — aber diese beiden Vermittelungen sind *eine* Bewegung und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität — die Erinnerung ihrer Entäußerung“ [2]).

Ist damit die inhaltliche Bestimmung des Grundes wieder preisgegeben? Keineswegs! Form und Materie bleiben erhalten in ihrer Aufhebung. Es ist ja nur Aufhebung ihrer Gegensätzlichkeit. Was in ihnen positiv enthalten war, ist in die Einheit übergegangen. Wie es denn auch in der Einheit des von ihnen Begründeten bestehen bleibt. Form und Materie „setzen sich gegenseitig voraus“. Darin ist Einheit und Widerstreit zugleich, Negation und Position. „Die eine wesentliche Einheit“ entzweit sich „in die wesentliche Identität, bestimmt als gleichgültige Grundlage, und in den wesentlichen Unterschied oder Negativität, als die bestimmende Form. Jene Einheit des Wesens und der Form,

[1]) V. 83. [2]) IV. 84.

die sich als Form und Materie gegenübersetzen, ist der absolute Grund, der sich bestimmt“.

Substituiert man in dieses Resultat den Potenzcharakter der Materie, so sieht man, daß auch die Dynamik beider die gleiche Einheit zeigt: „Dies, was als Tätigkeit der Form erscheint, ist ferner ebensosehr die eigene Bewegung der Materie selbst“ [1]). Materie hat Bestimmung zu etwas. Darin liegt ein Sollen. Dieses Sollen drückt nicht nur inhaltlich dasselbe aus wie die Form, sondern ist auch dieselbe Tendenz wie deren Tätigkeit, nur von der anderen Seite gesehen. Materie wie Form also erweisen sich, in ihre Momente auseinandergelegt, schon als Einheit ihrer selbst und ihrer Negation. Jede ist schon das ganze Wesen, „oder es ist Ein Tun, im Setzen sich als Gesetztes in der Einheit zu erhalten und sich von sich selbst abzustoßen, sich auf sich als sich, und sich auf sich als auf ein Anderes zu beziehen“ [2]).

Das Resultat dieser Dialektik also, in dem Form und Materie zu ihrem eigentlichen Recht kommen, ist der „Inhalt“. Das Merkwürdige aber ist, daß auf diese Weise die Identität des „formellen Grundes“ keineswegs überwunden ist. Der Grund hat nun wohl einen Inhalt, aber dieser unterscheidet sich nicht von dem der Sache, deren Grund gemeint ist. Form und Materie sind ja beide die der Sache selbst. Freilich, das eben war im „Wesen“ verlangt; und so gerade erfüllt sich das Verlangte. Deswegen kehrt sich hier der Sinn des formellen Grundes um. „Um dieser Identität des Grundes und Begründeten willen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, ist der Grund zureichend (das Zureichende auf dies Verhältnis eingeschränkt); es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, sowie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist. Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man dieselbe Bestimmung, welche der Inhalt ist, doppelt sehen, das eine Mal in der Form des Gesetzten, das andere Mal in der des in sich reflektierten Daseins, der Wesentlichkeit“ [3]).

Der formelle Grund, so verstanden, ist keineswegs bedeutungslos. Der Sinn des Begründens ist in ihm nur auf sein eigentümliches Maß reduziert. Der Sinn des Begründens ist kein Herantragen von Momenten an die Sache — von außen her —, als könnte sie aus solchen verständlich werden, sondern die Aufweisung und Freilegung ihres eigenen Wesens: das Sehen der Sache in ihrer Wesentlichkeit. „Aus dem Dasein die Gründe finden“ heißt nichts anderes als „das unmittelbare Dasein in

[1]) IV. 86. [2]) IV. 87. [3]) IV. 92.

die Form des Reflektiertseins umsetzen“ [1]). Inhaltlich kommt die Erkenntnis damit nicht vom Fleck; wohl aber spekulativ, denn das Begründen erweist sich so als das Aufdecken der Reflexion selbst. Damit aber gelangt der Gedanke in der Tat zum Wesen der Sache.

Lichtvoll für diese Sachlage ist das von Hegel gebrachte Beispiel der Schwerkraft. „Leibniz warf der Newtonschen anziehenden Kraft vor, daß sie eine solche verborgene Qualität sei, als die Scholastiker zum Behufe des Erklärens gebrauchten. Man mußte ihr eher das Gegenteil zum Vorwurfe machen, daß sie eine zu bekannte Qualität sei, denn sie hat keinen anderen Inhalt als die Erscheinung selbst“ [2]). Eine okkulte Qualität könnte sie doch nur sein, wenn sie zum Grunde einen anderen Inhalt hätte. Nun aber ist sie nichts als die Formulierung dessen, was die Phänomene, dynamisch verstanden, ohnehin besagen. Dennoch wird niemand behaupten wollen, das Gravitationsgesetz sei nichtssagend. Es ist sogar so vielsagend, daß erst an seiner Formel das Problem des Realgrundes faßbar wird, — ein Problem, das bekanntlich bis heute noch seiner Lösung harrt.

Es ist darin aber bereits ausgesprochen, daß die Dialektik des Grundes weiter geht. Der „reale Grund“ ist etwas anderes als der formelle. „Darin nun, daß Grund und Begründetes einen verschiedenen Inhalt haben, hat die Grundbeziehung aufgehört eine formelle zu sein; der Rückgang in den Grund und das Hervorgehen aus ihm zum Gesetzten ist nicht mehr Tautologie, der Grund ist realisiert“ [3]). Der Inhalt ist im Grundverhältnis jetzt nicht verdoppelt, sondern ein zwiefacher.

Damit ist der Grund nicht mehr einfach das Wesen der Sache. Die Andersheit des Inhalts macht ihn „unwesentlich“. So zerfällt der Grund als realer in „äußerliche Bestimmungen“, und die Grundbeziehung ist so „sich selbst äußerlich geworden“. Das Verhältnis weist die Beziehung der beiden Inhalte nicht als innere auf. Sie sagt auch nicht, „welcher der Grund und welcher das durch ihn Gesetzte sei“. Soll dieses Verhältnis nicht ein äußerliches bleiben, soll also die Verbundenheit in ihm als eine im Wesen der Sache bestehende sichtbar werden, so ist der Rückgang auf ein Drittes, Umfassendes erforderlich. Damit eröffnet sich im Grunde eine zweite Beziehung neben der bisher sichtbaren. „Der reale Grund ist daher Beziehung auf Anderes, einerseits des Inhalts auf anderen Inhalt, andererseits der Grundbeziehung selbst (der Form) auf Anderes, nämlich auf ein Unmittelbares, nicht durch sie Gesetztes“ [4]).

[1]) IV. 94. [2]) IV. 93. [3]) IV. 97. [4]) IV. 99.

Der Sinn dieser Überlegung ist, daß der reale Grund, eben um seiner Inhaltsverschiedenheit willen, unvollständiger Grund ist. Er drängt darum auf ein Drittes als auf seine Vervollständigung. Ein Haus oder ein Stein hat die Schwere zum Grunde, jenes im Stehen, dieser im Fallen. Aber weder ist das Haus durch das Stehen allein noch der Stein durch das Fallen allein charakterisiert. Zu beiden gehört noch vieles andere, das auch seinen Grund hat, das aber seinerseits gegen die Schwere so gleichgültig ist wie das Wohnung-Sein gegen das bloße Stehen oder die kristallinische Struktur gegen das Fallen. „Es ist dasselbe Verhältnis, wenn Gott als Grund der Natur bestimmt wird. Als Grund ist er ihr Wesen, sie enthält es in ihr und ist ein Identisches mit ihm; aber sie hat noch eine weitere Mannigfaltigkeit, die von dem Grunde selbst verschieden ist: sie ist das Dritte, worin dieses beides Verschiedene verknüpft ist; jener Grund ist weder Grund der von ihm verschiedenen Mannigfaltigkeit, noch seiner Verknüpfung mit ihr“ [1]).

Das Argumentieren mit dem einseitigen Grunde ist philosophisch ein gefährliches Spiel, weil der Teilgründe immer viele sind, in jedem aber uneingestandenermaßen der Anspruch liegt, vollständiger Grund zu sein. So artet das Räsonnement nach Gründen in Sophisterei aus. Im Gegensatz dazu setzte seinerzeit der Gedanke Platons ein, den Grund in der „Idee“ zu suchen, d. h. „in der Sache an und für sich selbst, oder in ihrem Begriffe“. In diesem zentralen Punkte lebt in Hegel das Erbteil des Platonismus wieder auf; die ganze Anlage der Logik verrät es, daß auch für ihn das Geheimnis des Wesens sich im „Begriffe“ entschleiert — als dem allein zureichenden Grunde [2]).

Der „vollständige Grund“ muß hiernach die Synthese des formellen und des realen sein. Jener ist bereits vollständig, nur eben nicht real, dieser umgekehrt. Die Synthese vollzieht sich, wenn der reale Grund seinerseits „in seinen Grund zurückgeht“, d. h. inhaltlich gesprochen, wenn er den Grund dafür beibringt, daß gerade er, unbeschadet seiner Inhaltsverschiedenheit, Grund der Sache ist. Das kann selbstverständlich immer nur in einem breiteren Inhaltszusammenhang geschehen. In diesem aber stellt sich die Vollständigkeit des Wesens wieder her, die im „formellen Grunde“ war. So ist der vollständige Grund zwar für alles wissenschaftlich endliche Begründen bloß ein Desiderat. Der Sache aber, wie sie an sich ist, fehlt er keineswegs. Er ist ihr jederzeit gewiß.

[1]) IV. 101. [2]) VI. 247.

Darum ist die Grundbeziehung in ihrer Totalität stets „voraussetzende Reflexion". Dialektisch ausgedrückt besagt das: „Der formelle Grund setzt die unmittelbare Inhaltsbestimmung voraus, und diese als realer Grund setzt die Form voraus. Der Grund ist also die Form als unmittelbare Verknüpfung; aber so, daß sie sich von sich selbst abstößt, und die Unmittelbarkeit vielmehr voraussetzt, sich darin auf sich als auf ein Anderes bezieht" [1]).

In dieser neuen Form stellt sich die Grundbeziehung als Bedingungsverhältnis dar. Hegel faßt letzteres nicht einfach als das von Bedingung und Bedingtem — als solches liegt es vielmehr überall schon in der Beziehung von Grund und Begründetem und würde gegen sie kein Novum bedeuten —, sondern als Verhältnis des Bedingten zu einem Unbedingten. Nur ein Unbedingtes kann der Anforderung des zureichenden Grundes gerecht werden.

Zunächst aber stellt sich das Unbedingte nicht anders als in der Relation zum Bedingten dar und ist durch sie bestimmt. So gefaßt, erscheint es als das „relativ Unbedingte". Betrachtet man etwas als „Bedingung" eines anderen, so erweist es sich selbst als bedingt und führt weiter hinaus auf eine endlose Kette des Bedingungszusammenhanges. Es ist also weit entfernt, Grund des anderen zu sein. Umgekehrt, es setzt die Grundbeziehung schon voraus, indem es in sie eintritt. „Um Bedingung zu sein, hat es im Grunde seine Voraussetzung und ist selbst bedingt; aber diese Bestimmung ist ihm äußerlich" [2]). Man kann nicht sagen, daß etwas „durch" seine Bedingung „ist". Die Bedingung ist nicht sein Grund. „Sie ist das Moment der unbedingten Unmittelbarkeit für den Grund, aber ist nicht selbst die Bewegung und das Setzen, das sich negativ auf sich bezieht und sich zum Gesetz sein macht. Der Bedingung steht daher die Grundbeziehung gegenüber. Etwas hat außer seiner Bedingung auch einen Grund".

Die Bedingung besagt dasjenige, ohne welches eine Sache nicht zustande kommt; der Grund dasjenige, wodurch sie notwendig zustande kommt. Formal also stehen beide entgegengesetzt zueinander. Inhaltlich müssen sie ineinander stecken. Die Bedingungen gehören notwendig zum vollständigen Grunde. Aber sofern sie bloß Bedingung sind, können sie ihn als das Hervorbringende nicht ausmachen.

Man erkennt dieses nicht ganz einfache, aber wohlbekannte Verhältnis in den Hegelschen Bestimmungen nicht ohne weiteres wieder. Die Be-

[1]) IV. 107. [2]) IV. 109.

dingung ist, unbeschadet ihres Gegensatzes zum Grunde, dennoch „das Ansichsein des Grundes", ja sie ist „die einfache Identität desselben mit sich". Oder in anderer Wendung: Bedingung und Grund enthalten jedes für sich den „Widerspruch des selbständigen Bestehens und der Bestimmung, nur Moment zu sein" [1]). Das ist der genaue dialektische Ausdruck des beschriebenen Verhältnisses — freilich nur nach der Seite seiner inneren Unstabilität. Diese aber ist es, die das „Unbedingte" in der Bedingung „relativ" macht. Man sieht nun leicht voraus, daß ein „absolut Unbedingtes" nicht anders als im Einswerden der Bedingung mit dem Grunde wird auftreten können.

Hält man die entwickelten Momente zusammen, so hat man die gesuchte Einheit in der Hand. Der Grund ging als realer in die Bedingung über. Die Bedingung wiederum erwies sich als bedingt durch den Grund, sie geht in ihm zu Grunde. Es wiederholt sich das Spiel von Form und Materie. Sie gehen ineinander über, oder „indem sie Reflexionen sind, setzen sie sich selbst als aufgehoben, beziehen sich auf ihre Negation und setzen sich gegenseitig voraus". Zugleich aber erweist sich, daß die Reflexion beider in sich selbst eine und dieselbe ist. Das Voraussetzen von Bedingung und Grund ist also auch nur eines. „Die Gegenseitigkeit desselben geht vielmehr darein über, daß sie ihre Eine Identität als ihr Bestehen und ihre Grundlage voraussetzen. Diese, der eine Inhalt und Formeinheit beider, ist das wahrhaft Unbedingte, die Sache an sich selbst" [2]).

In dieser Dialektik des Unbedingten erkennt man unschwer die des Unendlichen wieder. Der Progreß stellt sich hier als Fortgang von Bedingung zu Bedingung ins Unendliche dar. Und der Begriff des Unbedingten ist nichts als die Totalität des Progresses selbst in seiner Vollendung. Er entspricht genau dem „wahrhaft Unendlichen" und heißt um dieser Analogie willen „das wahrhaft Unbedingte". Wie dort das Endliche und schlecht Unendliche als Identität begriffen werden mußten, so hier Grund und Bedingung, das Bedingte und das relativ Unbedingte. Insofern ist in diesem Übergang nichts neues. Was aber den Inhalt des Unbedingten betrifft, so ist es zunächst nichts als eine weitere, die Dialektik des Grundes abschließende Kategorie des Absoluten. Eben daraus aber erhellt, daß es seiner näheren Bestimmung noch harrt. Diese erfüllt sich, wie angedeutet, erst in der Logik des Begriffs.

Ein letzter Punkt aber betrifft hierbei noch die Dialektik des Grundes

[1]) IV. 110. [2]) IV. 112.

selbst. Die Reflexion, deren Kategorien entwickelt wurden, ist innere Reflexion. Bei allem „Abstoßen von sich" ist die Sache, um deren Grund es sich handelt, in der Grundbeziehung immer noch bei sich selbst geblieben. Der Grund ist innerer Grund, das Wesen der Sache selbst. Die Bedingungen, die in ihm stecken, sind wiederum seine eigenen, inneren. Ihre Totalität ist der vollständige reale Grund. Auf diese Weise ist das Unbedingte als die Totalität der Reihe nichts anderes als „die Sache selbst". Nur mit dem Unterschied gegen ihr bloßes Sein, daß sie jetzt als in sich reflektiert, zu sich zurückgekehrt dasteht, als „vermittelte Unmittelbarkeit", — dasselbe Einfache, das sie war, aber aus der Tiefe ihres Wesens heraus verstanden. Es ist „der wiederhergestellte Kreis des Seins", oder auch „die Sache selbst, aber in die Äußerlichkeit des Seins hinausgewiesen" [1]).

Diese Rückkehr nennt Hegel deswegen auch „das Hervorgehen der Sache in die Existenz". Darin ist „Existenz" wörtlich zu verstehen, als ein „Heraustreten" oder „Hinausgestellt-Werden". Die Sache stellt sich heraus. „Wenn alle Bedingungen einer Sache beisammen sind, so tritt sie in die Existenz" [2]).

In diesem Resultat verrät sich ein wesentlicher Punkt von Hegels Weltanschauung. Es beleuchtet die Lehre vom Wesen rückschauend besser, als die Entfaltung der Reflexion es konnte. „Die Sache *ist*, eh sie existiert; und zwar ist sie erstens als Wesen oder als Unbedingtes; zweitens hat sie Dasein oder ist bestimmt". Existenz also ist das Sekundäre gegenüber den Bestimmungen, die als Bedingungen die Totalität des Grundes ausmachen. Sie ist schon die Erfüllung von etwas, was im zeitlosen Werdeprozeß erst sich realisiert, selbst aber — als Idee gleichsam — präexistiert. Das ist von grundlegender Bedeutung, nicht nur für Hegels Wirklichkeitsbegriff, sondern erst recht für seine Philosophie der Natur und des Geistes; speziell dann noch für die Geschichtsphilosophie. Es seien deshalb noch folgende charakteristische Sätze angefügt.

„Wenn also alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, d. h. wenn die Totalität der Sache als grundloses Unmittelbares gesetzt ist, so erinnert sich diese verstreute Mannigfaltigkeit an ihr selbst". Hierbei ist das „Erinnern" wiederum wörtlich zu verstehen, als ein Sich-Verinnerlichen, in sein eigenes Innere Zurückgehen. „Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das Zugrundegehen des unmittelbaren Daseins und das Werden des Grundes". Damit ist der Grund ein „gesetzter", und

[1]) IV. 114. [2]) IV. 116.

in der Reflexion dieses Gesetztseins ist er „als Grund aufgehoben". Denn Gesetztsein und Grundsein widerspricht sich. Nun aber zeigte sich, daß in ihm die Reihe der Bedingungen schon vorausgesetzt ist. „Wenn also alle Bedingungen der Sache vorhanden sind, so heben sie sich als unmittelbares Dasein und Voraussetzung, und ebensosehr hebt der Grund sich auf. Der Grund zeigt sich nur als Schein, der unmittelbar verschwindet; dies Hervortreten ist somit die tautologische Bewegung der Sache zu sich, und ihre Vermittelung durch die Bedingungen und durch den Grund ist das Verschwinden beider. Das Hervortreten in die Existenz ist daher so unmittelbar, daß es nur durch das Verschwinden der Vermittelung vermittelt ist" [1]).

Das Zugrundegehen des Seins im Wesen erwies sich als ein „in seinen Grund Gehen". Dieses wiederum erweist sich jetzt als „Hervorgehen der Sache aus dem Grunde". Damit ist der Kreis der Reflexion geschlossen. Das Resultat ist die Existenz. Denn „Existenz" ist nichts anderes als dieses „Heraustreten" aus dem Grunde. Zugleich aber ist die Dialektik des Wesens damit beim Gegenteil des Wesens angelangt. Denn Existenz gerade ist nicht das Wesen selbst, sondern „Erscheinung" des Wesens — oder, wie der dialektische Ausdruck dafür lautet: sein „Scheinen in sich".

8. Erscheinung und Wirklichkeit

Der Satz „das Wesen muß erscheinen" ist selbst ein Wesenssatz. Es liegt im Wesen des Wesens, „Wesen von etwas" zu sein, also etwas zu haben, worin es „erscheint", sich offenbart, Phänomen wird. Phänomene sind niemals selbst das Wesen, sondern notwendig Phänomene „eines Wesens".

Damit tritt die Betrachtung auf denjenigen Boden über, auf dem wir sie in der Phänomenologie des Geistes fanden. Es ist denn auch kein Zufall, wenn erhebliche Partien von der Erscheinungslehre der Logik mit solchen der Phänomenologie zusammenfallen. Der Gesichtspunkt aber bleibt ein anderer. Die Logik des Wesens spannt sie in einen größeren Zusammenhang ein. Sichtbar wird dieser freilich erst von der Wirklichkeitslehre aus.

Existenz geht aus dem Wesen hervor. Sie ist nicht Prädikat des Wesens, sondern, „seine absolute Entäußerung, jenseits deren es nicht

[1]) IV. 117.

zurückgeblieben ist“ [1]). Damit ist sie „Erscheinung“ des Wesens. Aber das Existierende ist „Ding“, und der Dinge sind viele. Die vielen Dinge wiederum bestehen in Relation zueinander. Sie bilden eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit. Und in dieser waltet ein unendlicher Zusammenhang von Gründen und Begründetem. Nimmt man nun das Ding zunächst rein als solches, ohne seine Bestimmungen, so hat man gleichsam in abstracto das „Ding an sich“ (wohl zu unterscheiden von dem gleichlautenden Kantischen Terminus). In diesem Sinne sind natürlich alle Dinge zunächst „an sich“. Aber damit hat es sein Bewenden nicht. Das Eigentliche des Dinges liegt in seinen Eigenschaften. Sie sind der Gehalt des Dinges.

Mit diesem Inhalt aber tut sich der Widerspruch im Dinge auf: zwischen seiner Einheit und der Vielheit der Eigenschaften. Man stellt sich dieses Verhältnis meist so vor, als gäbe es einen Träger der Eigenschaften im Dinge, der unabhängig vor ihnen bestünde. Man verselbständigt damit zugleich die Eigenschaften und kann dann freilich des Widerspruches nicht mehr Herr werden. Der Fehler aber liegt in der Auffassungsweise; das Ding ist gar nicht gleichgültiger Träger seiner Eigenschaften, es besteht vielmehr durch und durch aus ihnen. Der Träger ist mit dem Getragenen identisch.

Der Unterschied der Dinge liegt in ihren Eigenschaften. Aber „dieser ihr Unterschied und ihre Beziehung ist eine Reflexion und eine Kontinuität derselben. Die Dinge selbst fallen hiermit nur in diese Kontinuität, welche die Eigenschaft ist, und verschwinden als bestehende Extreme, die außer dieser Eigenschaft eine Existenz hätten. Die Eigenschaft, welche die Beziehung der selbständigen Extreme ausmachen sollte, ist daher das Selbständige selbst. Die Dinge sind dagegen das Unwesentliche“ [2]). So erweist sich das Ding als Erscheinung.

Sucht man nun nach dem Wesen zum Dinge als Erscheinung, so stößt man auf das Reich der Gesetze. Gesetz ist das Konstante in der Flucht der Erscheinung. Es erweist sich damit als die erste greifbare Form des Grundes. Es ist die allgemeine Einheit zur Mannigfaltigkeit der Einzelfälle. Es ist wohl Grundlage, aber „nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig“. Ja, im Hinblick auf den Fluß aller Dinge ist das Reich der Gesetze „das ruhige Abbild der existierenden und erscheinenden Welt“. Aber eben damit wird der Gegensatz hinfällig: es ist vielmehr ein Reich, eine Welt, eine Totalität. „Die existierende

[1]) IV. 124. [2]) IV. 134.

Welt ist selbst das Reich der Gesetze, das als das einfache Identische zugleich als in dem Gesetztsein oder in der sich auflösenden Selbständigkeit der Existenz identisch mit sich ist“ [1]).

Das ist die Grenze des Gesetzesgedankens: der Inhalt der Gesetze und der Inhalt der Dinge ist derselbe. Die Dialektik des Grundes kehrt wieder. Dasselbe zeigt sich auch, wenn man den Begriff des Gesetzes durch den der „an sich seienden Welt“ ersetzt. Auch das ist nur eine weitere Abwandlung des „Grundes“. Hier ist zwar ein Unterschied zwischen erscheinender und ansichseiender Welt, aber nur ein Unterschied der Vorzeichen, zumal der Wertvorzeichen. So koexistiert hier Identität des Inhalts mit grundsätzlicher Entgegensetzung. Die Erscheinung löst sich daran auf. Das in ihr sich zeigende Wesen wird faßbar im „wesentlichen Verhältnis“ — als Ganzes, als Kraft, als Inneres.

Jede dieser drei weiteren Formen des Grundes ist in sich antithetisch. Ganzes und Teil stehen deutlich im Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit. Sie setzen einander voraus, beanspruchen aber jedes die Priorität. Die „Kraft und ihre Äußerung“ zeigen das analoge Verhältnis, ins Dynamische übertragen. Kraft besteht selbst nur in der Auswirkung. Auswirkung aber ist Äußerung. Also die Äußerlichkeit ist identisch mit der Innerlichkeit [2]). Prinzipiell aber kommt das zum Ausdruck an dem Begriffspaar des „Inneren und Äußeren“ als solchen. Dem „Inneren der Natur“ haftet das Pathos des Rätselhaften, Undurchdringlichen an. Aber es liegt vielmehr im Wesen des Inneren, Inneres eines Äußeren zu sein, d. h. „sich zu äußern“. Das Innere ist nicht Geheimnis, sondern Offenbarung, Wirkung. „Seine Äußerlichkeit ist die Äußerung dessen, was es an sich ist“ [3]).

Mit dem Moment des „Wirkens“ in der Äußerung setzt der Begriff der „Wirklichkeit“ ein. Er löst die sich auflösende Erscheinung ab. An diesem Punkte führt Hegel den überall im Hintergrunde stehenden Begriff des Absoluten wieder ausdrücklich ein. Erscheinung ist Erscheinung des Wesens; das Wesen aber ist die Tiefe oder das Innere des Absoluten. So ist Erscheinung der Schein des Absoluten in sich selbst. „Der Schein ist nicht Nichts, sondern er ist Reflexion, Beziehung auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern das Absolute in ihm scheint“. Erscheinung ist, inhaltlich verstanden, das Endliche. Dieses ist Ausdruck und Abbild des Absoluten. „Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzliches Verschwinden: denn

[1]) IV. 150. [2]) IV. 177. [3]) IV. 183.

es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird" [1]).

Die „Auslegung" des Absoluten beginnt von außen her. Das darf sie, weil das Äußere Äußerung eines Inneren ist. Das aber heißt: die eigentliche Auslegung ist immer schon von innen ausgegangen. Das „Durchsichtige", die Erscheinung, ist immer schon ihr Produkt. Die wahre Auslegung vollziehen nicht erst wir in unserem Denken — etwa in der äußeren Reflexion —, sondern das Absolute selbst hat sie immer schon vollzogen. Und was wir die Welt nennen, oder die Erscheinung, ist schon das Vollzogene der Auslegung. „In der Tat aber ist das Auslegen des Absoluten sein eigenes Tun, das bei sich anfängt, wie es bei sich ankommt". Das ist der Grund, warum das reflektierende Auslegen nicht zum eigentlich Absoluten gelangt. Es geht von Relativem aus und kann so auch immer nur bei Relativem anlangen. „Nicht nur jenes Auslegen des Absoluten ist daher ein unvollkommenes, sondern auch dies Absolute selbst, bei welchem nur angekommen wird. Oder jenes Absolute, das nur als absolute Identität ist, ist nur das Absolute einer äußeren Reflexion. Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist Attribut" [2]).

Wie von hier zum echten Absoluten fortzuschreiten ist, liegt nunmehr in der Sachlage selbst vorgezeichnet. Gibt es eine Selbstauslegung des Absoluten, so ist diese auch selbsttätig. Sie liegt im Stufenreich der Welt, wie es uns erscheint. Die Reihe der „Modi" des Absoluten ist eben die Welt. Die Welt als Modifikation des Absoluten begreifen, heißt seiner Selbstauslegung nachgehen, sie in der Erscheinung erfahren. Im Begriff des Modus ist der Schein als Schein erkannt. So ist er die Rückkehr des Absoluten in sich. „Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein Bestimmen, aber nicht wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist; die durchsichtige Äußerlichkeit, welche das Zeigen seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich heraus; aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist" [3]).

Man würde demgegenüber vergebens nach einem besonderen „Inhalt" des Absoluten suchen. Der ganze Unterschied von Form und Inhalt ist hier aufgehoben. „Oder, eben dies ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestieren". Substituiert man dieses Resultat in die

[1]) IV. 188. [2]) IV. 189. [3]) IV. 193.

„Erscheinung", so erweist sie selbst sich als „Manifestation" des Absoluten[1]). Als solche aber ist sie die „Wirklichkeit". Sie ist in das Andere ihrer selbst übergegangen. So hat die Reflexion den Schein, den sie am Wesen hervorgehen ließ, in der Tat wieder aufgelöst.

Wirklichkeit nun gilt als Modalität. Sie hat die Möglichkeit und die Notwendigkeit sich gegenüber. Alles Wirkliche muß zunächst möglich sein. Aber in diesem weiten Sinn ist es nur abstrakte, formale Möglichkeit. „In diesem Werte einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges" [2]). Der Zufall hebt gleichsam das Wirkliche aus der unbegrenzten Zahl des formal Möglichen heraus. Zufälligkeit und Möglichkeit erscheinen als die Momente des Wirklichen. Aber beide drücken nur seine Äußerlichkeit aus. Welches Mögliche wirklich wird, darüber entscheidet schließlich der Inhalt. Analysiert man aber den Inhalt der Möglichkeit, so stößt man da auf jene selbe Kette der „Bedingungen", die sich am „vollständigen Grunde" zeigte. Die Möglichkeit liegt im Vorhandensein der Bedingungen. Ist aber die Reihe der Bedingungen vollzählig, so geht offenbar die Möglichkeit in Notwendigkeit über. Dann nämlich „kann" die Sache nicht nur wirklich werden, sondern sie „muß" auch wirklich werden, sie kann nicht mehr ausbleiben.

So tritt die Notwendigkeit an die Stelle des Zufalls. Sie ist es jetzt, die das bloß Mögliche zur Wirklichkeit seligiert. Zugleich aber erfüllt sich in ihr der Sinn der Wirklichkeit selbst. Nur ihr eigener Begriff bleibt dunkel. Denn von der Möglichkeit aus ist es nicht zu sehen, worin die Notwendigkeit bestehen sollte. So ist es verständlich, warum im Leben das Notwendige als das Negative seiner selbst erscheint, als Zufälliges. Die alltägliche Rede spricht das aus in der Wendung, die Notwendigkeit sei „blind". Sie gibt ihr damit das Prädikat der Zufälligkeit und meint mit ihm auch tatsächlich inhaltlich dasselbe wie das Zufällige. „Der Prozeß der Notwendigkeit beginnt mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts angehen und keinen Zusammenhang miteinander zu haben scheinen. Diese Umstände sind eine unmittelbare Wirklichkeit, welche in sich zusammenfällt, und aus dieser Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor" [3]).

Aus dieser Exposition ersieht man, daß es sich um ein in der Wirklichkeit selbst liegendes Wesensverhältnis handelt. Hegel nennt es „das absolute Verhältnis". Seine Kategorien müssen also Verhältniskategorien sein. Es sind die drei Kantischen „Kategorien der Relation":

[1]) IV. 201. [2]) VI. 287. [3]) VI. 293.

Substanz, Kausalität und Wechselwirkung. In ihnen muß sich die Notwendigkeit entfalten.

Wäre es mit jenen zerstreuten Bedingungen und Umständen getan, so wäre hier weiter nichts zu tun, als ihren Komplex zu analysieren. Nun aber kann die Wahrheit der Notwendigkeit in ihnen nicht liegen. Sie wäre sonst von ihnen abhängig, hinge an ihrer Zufälligkeit, und wäre somit selbst zufällig. Es muß umgekehrt die Sache selbst sein, die den Kreis der Bedingungen bestimmt. Als notwendige muß sie „unbedingt" sein. Dieser Hegelsche Notwendigkeitsbegriff ist, wie man sieht, so angelegt, daß er sich nur in einer teleologisch geordneten Welt erfüllen kann. Ja, genauer besehen, ist er selbst — obgleich verkappt — der Begriff dieser Weltordnung. So darf es nicht Wunder nehmen, wenn in seiner Entwicklung die genannten Relationskategorien sich als bloße Vehikel oder Stufen des Zweckverhältnisses darstellen. In dem, was Hegel „die Sache selbst" nennt, liegt eben schon die Zweckvorstellung, und zwar in Gestalt vorgegebener Anlage zu bestimmter Entfaltung.

Es tritt also zunächst der Begriff des „notwendigen Wesens" in Gegensatz zur dinglichen Mannigfaltigkeit, Bedingtheit, Zufälligkeit. Diese erscheint als „Akzidenz" an ihm, es selbst als „Substanz". Substanz ist das allein-mächtige Wesen, die Dinge sind ohnmächtig. Die Substanz treibt sie hervor und läßt sie in sich verschwinden. Sie sind das Zufällige an ihr, das Gleichgültige, das keinen Bestand hat. So hat Spinoza die Substanz verstanden, als das all-eine und allein notwendige Wesen, nicht nur Anfang, sondern auch Ende aller Dinge. Sie allein ist in allem „die Sache selbst".

Aber die einseitige Gewichtsverlegung erweist sich als nicht erschöpfend. Das Innere ist in seiner Äußerung, ja diese ist das Innere selbst. Die Substanz ist dynamisch, sie treibt hervor, wirkt. Und die Wirkung ist nicht ein anderes neben ihrer Macht, sondern diese selbst. Das Substanzverhältnis stellt sich als Kausalverhältnis dar. Das äußere Bild der Kausalität geht von zwei verschiedenen Inhalten aus, die man in das Wirkungsverhältnis stellt. Dabei wird die Hauptsache übersehen, daß das ganze Verhältnis sowohl in der Ursache als in der Wirkung schon steckt. „Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Ursache enthält. Umgekehrt enthält die Ursache nichts, was nicht in ihrer Wirkung ist. Die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung hervorbringt; und die Ursache ist nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, und die Wirkung nichts als dies, eine Ursache zu haben".

Ursache und Wirkung sind also nicht nur korrelativ, sondern sie stecken auch ineinander. Ursache, die noch nicht, oder nicht mehr wirkt, ist gar nicht Ursache, „und die Wirkung, insofern ihre Ursache verschwunden ist, ist nicht mehr Wirkung, sondern eine gleichgültige Wirklichkeit" [1]).

Dieses „formelle" Kausalverhältnis modifiziert sich aber, sobald man es inhaltlich versteht. Die Ursache „erlischt" zwar in der Wirkung, aber die Wirkung ist wiederum Ursache. Die Ursächlichkeit erhält sich in der Kausalreihe, und die Reihe ist unendlich, vorwärts wie rückwärts. Dieses Phänomen kennen wir aus der Dialektik des Unendlichen, es ist der in infinitum gehende Prozeß, die „schlechte Unendlichkeit", — wie denn auch bei Kant die Kausalantinomie die Form einer Unendlichkeitsantinomie hat. Der Widerstreit darin — denn die Notwendigkeit sinkt so vollends zum Schein herab — kann sich nur in einem höheren Gebilde lösen, welches die Totalität der Reihe vollständig umschließt.

Ein solches zeigt sich bereits in der Wechselwirkung. Die Ursache wirkt nicht allein, sondern sie erhält ihre Wirkung auch zurück, als Gegenwirkung. Sie steht nicht einem Passiven gegenüber, das erst von ihr Bewegung empfinge, sondern löst dessen Aktivität aus. Die Wirkung tritt damit selbst als Ursache auf. Das Verhältnis wird doppelseitig dynamisch, die Bewegung schließt sich zum Kreise; „wodurch das in der endlichen Kausalität in den schlecht-unendlichen Prozeß auslaufende Wirken umgebogen und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen Wechselwirken wird" [2]).

Die Wechselwirkung stellt sich zunächst als eine „gegenseitige Kausalität von vorausgesetzten sich bedingenden Substanzen" dar. Jede Substanz ist hier zugleich aktiv und passiv; damit ist ihr Unterschied aufgehoben, zum „durchsichtigen Schein" geworden. Ihr ganzes Substanzsein besteht nur noch in Aktivität und Passivität. Es sind „keine Substrate mehr" einer Beziehung, die ihnen äußerlich wäre. Dem entspricht die Verinnerlichung der Beziehung: „Die Ursache hat nicht nur eine Wirkung, sondern in der Wirkung steht sie als Ursache mit sich selbst in Beziehung" — genau so, wie auch die Substanz im Akzidens mit sich selbst in Beziehung steht. So ist in der Wechselwirkung ein Neues erreicht, in dem sich alles Bisherige aufhebt. „Hierdurch ist die Kausalität zu ihrem absoluten Begriffe zurückgekehrt und zugleich zum Begriffe selbst gekommen" [3]).

[1]) IV. 226. [2]) IV. 239. [3]) IV. 241.

Die letztere Wendung führt aber noch ein Weiteres herauf, den Übergang vom Wesen überhaupt zum „Begriff". Dieser Übergang ist keineswegs aus der Wechselwirkung heraus zu verstehen. Er ergibt sich erst aus der besonderen Rolle, die Hegel dem Begriff als solchem zuweist.

9. Begriff und Subjektivität.

Aristoteles ist es, der zuerst und bewußt das Wesen aller Dinge dem Begriff gleichgesetzt hat. Mit vollem geschichtlichem Bewußtsein beruft Hegel sich auf ihn, rühmt ihn als den Ersten, der den Sinn des Wesens und des Absoluten erschaut habe. Dennoch hat die These bei ihm selbst ein anderes Vorzeichen. Aristoteles ontologisierte den Begriff, Hegel logisiert das Wesen, und mit ihm den Grund, die Substanz, das Absolute. Daß an die zwei Bände seiner „objektiven", im wesentlichen ontologischen Logik sich eine „subjektive" Logik anreiht, und daß sie nicht nur die höhere Stufe, sondern auch die tiefere Grundlage des Ganzen bildet, das ist recht eigentlich die These seines Idealismus, und nicht weniger die seines Logismus und Teleologismus. Hier steckt der Kernpunkt des metaphysisch Weltanschaulichen seiner Philosophie.

Die Wahrheit des Seins erwies sich als Wesen. Die Wahrheit des Wesens soll sich jetzt als Begriff erweisen. Und weil der Begriff „das Reich der Subjektivität" ist, so wird auch die Logik von hier ab „subjektiv". Erinnert man sich hier jener anderen These, daß das Absolute Vernunft ist, und daß die Selbstentfaltung dieser Vernunft im Begreifen ihrer selbst besteht, so versteht man den Sinn dieses Überganges leicht. Die Logik ist nicht nur die Entfaltung des Absoluten in seinen Kategorien, sondern auch seine Selbstentfaltung. Gehört nun das „Sich-Begreifen" zum Wesen des Absoluten, so muß der „Begriff" die Wahrheit dieses seines Wesens sein. In der Logik des Seins und des Wesens ist von dem Vernunftcharakter des Absoluten noch nicht die Rede. Die Dialektik überschreitet nun diese von ihr selbst gezogene Grenze. Sie „erinnert sich" gleichsam — geführt von der objektiven Entfaltung des Wesens —, daß alles im Grunde Vernunft ist. Daß also das wahre Gesicht des Grundes, der Notwendigkeit, der Substanz, zugleich aber auch das wahre Gesicht der Welt, nichts anderes sein kann als das eine und universale Instrument alles Denkens und aller Vernunft, der Begriff.

Ein anderes ist es, den dialektischen Übergang vom Wesen zum

Begriff einleuchtend zu machen. Es ist hier zu sagen, daß überall, wo eigentlich standpunktliche und metaphysische Thesen auftreten, die Dialektik gewisse Schäden erleidet. Sie wird gewaltsam auf dasjenige hingelenkt, was der These gemäß herauskommen soll. Was natürlich ihrem Wesen widerstreitet. Es ist denn auch sehr fraglich, ob man an dieser Stelle von einem sachlich durchgeführten Übergang sprechen kann. Anstelle der immerhin fragwürdigen Rekonstruktion eines solchen läßt sich dagegen leicht der inhaltliche Zusammenhang geben, der Hegel leitet. Dieser Zusammenhang ergibt sich am Begriff der Freiheit. Der ohnehin das Hauptthema der Subjektivität ist. Auf Freiheit läuft auch die Dialektik der Notwendigkeit hinaus.

Freilich ist hierbei der springende Punkt, was Hegel unter „Freiheit" versteht. Nicht Willensfreiheit ist gemeint, auch nicht eine allgemeiner verstandene Undeterminiertheit, also überhaupt kein Gegensatz zur Notwendigkeit, auch nicht zur kausalen. Es ist Freiheit vielmehr im Sinne Fichtes, als Gegensatz nur zum Zwang, zur äußeren Notwendigkeit also, nicht zur inneren; Freiheit als Betätigung eigener innerer Tendenz, reine Aktivität, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung; ein Wirken demnach, welches seine Ursächlichkeit keineswegs verleugnet; eine Wirklichkeit, welche nichts ist als die „enthüllte Notwendigkeit".

Man sieht an diesen Bestimmungen, wie die Reihe der Wesenskategorien sich hier zusammengedrängt wiederfindet: der Begriff ist das wahre Identische, das den Widerspruch in sich hat; er ist der wahre Grund, der keine Bedingungen mehr außer sich hat; desgleichen das wahre Innere, die wahre Gesetzlichkeit, die wahre Kraft, die wahre Substanz, die wahre Ursache, die wahre Notwendigkeit, und deswegen die wahre Freiheit. Man kann streng im Sinne Hegels auch sagen: er ist das wahre Objektive in allem Sein, und deswegen das Subjektive. In diesem Sinne sind auch die Worte der Enzyklopädie zu verstehen: „Die Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, — die Selbständigkeit, welche das von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist" [1]).

Freiheit in diesem Sinne ist der zentrale Grundbegriff der Philosophie des Geistes. Die Formen des „objektiven" und „absoluten" Geistes sind die Stufen ihrer Realisation. So wird sie auch Grundlage der ethischen Freiheit, darüber läßt schon die Logik keinen Zweifel. Und

[1]) VI. 310.

Die letztere Wendung führt aber noch ein Weiteres herauf, den Übergang vom Wesen überhaupt zum „Begriff". Dieser Übergang ist keineswegs aus der Wechselwirkung heraus zu verstehen. Er ergibt sich erst aus der besonderen Rolle, die Hegel dem Begriff als solchem zuweist.

9. Begriff und Subjektivität.

Aristoteles ist es, der zuerst und bewußt das Wesen aller Dinge dem Begriff gleichgesetzt hat. Mit vollem geschichtlichem Bewußtsein beruft Hegel sich auf ihn, rühmt ihn als den Ersten, der den Sinn des Wesens und des Absoluten erschaut habe. Dennoch hat die These bei ihm selbst ein anderes Vorzeichen. Aristoteles ontologisierte den Begriff, Hegel logisiert das Wesen, und mit ihm den Grund, die Substanz, das Absolute. Daß an die zwei Bände seiner „objektiven", im wesentlichen ontologischen Logik sich eine „subjektive" Logik anreiht, und daß sie nicht nur die höhere Stufe, sondern auch die tiefere Grundlage des Ganzen bildet, das ist recht eigentlich die These seines Idealismus, und nicht weniger die seines Logismus und Teleologismus. Hier steckt der Kernpunkt des metaphysisch Weltanschaulichen seiner Philosophie.

Die Wahrheit des Seins erwies sich als Wesen. Die Wahrheit des Wesens soll sich jetzt als Begriff erweisen. Und weil der Begriff „das Reich der Subjektivität" ist, so wird auch die Logik von hier ab „subjektiv". Erinnert man sich hier jener anderen These, daß das Absolute Vernunft ist, und daß die Selbstentfaltung dieser Vernunft im Begreifen ihrer selbst besteht, so versteht man den Sinn dieses Überganges leicht. Die Logik ist nicht nur die Entfaltung des Absoluten in seinen Kategorien, sondern auch seine Selbstentfaltung. Gehört nun das „Sich-Begreifen" zum Wesen des Absoluten, so muß der „Begriff" die Wahrheit dieses seines Wesens sein. In der Logik des Seins und des Wesens ist von dem Vernunftcharakter des Absoluten noch nicht die Rede. Die Dialektik überschreitet nun diese von ihr selbst gezogene Grenze. Sie „erinnert sich" gleichsam — geführt von der objektiven Entfaltung des Wesens —, daß alles im Grunde Vernunft ist. Daß also das wahre Gesicht des Grundes, der Notwendigkeit, der Substanz, zugleich aber auch das wahre Gesicht der Welt, nichts anderes sein kann als das eine und universale Instrument alles Denkens und aller Vernunft, der Begriff.

Ein anderes ist es, den dialektischen Übergang vom Wesen zum

Begriff einleuchtend zu machen. Es ist hier zu sagen, daß überall, wo eigentlich standpunktliche und metaphysische Thesen auftreten, die Dialektik gewisse Schäden erleidet. Sie wird gewaltsam auf dasjenige hingelenkt, was der These gemäß herauskommen soll. Was natürlich ihrem Wesen widerstreitet. Es ist denn auch sehr fraglich, ob man an dieser Stelle von einem sachlich durchgeführten Übergang sprechen kann. Anstelle der immerhin fragwürdigen Rekonstruktion eines solchen läßt sich dagegen leicht der inhaltliche Zusammenhang geben, der Hegel leitet. Dieser Zusammenhang ergibt sich am Begriff der Freiheit. Der ohnehin das Hauptthema der Subjektivität ist. Auf Freiheit läuft auch die Dialektik der Notwendigkeit hinaus.

Freilich ist hierbei der springende Punkt, was Hegel unter „Freiheit" versteht. Nicht Willensfreiheit ist gemeint, auch nicht eine allgemeiner verstandene Undeterminiertheit, also überhaupt kein Gegensatz zur Notwendigkeit, auch nicht zur kausalen. Es ist Freiheit vielmehr im Sinne Fichtes, als Gegensatz nur zum Zwang, zur äußeren Notwendigkeit also, nicht zur inneren; Freiheit als Betätigung eigener innerer Tendenz, reine Aktivität, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung; ein Wirken demnach, welches seine Ursächlichkeit keineswegs verleugnet; eine Wirklichkeit, welche nichts ist als die „enthüllte Notwendigkeit".

Man sieht an diesen Bestimmungen, wie die Reihe der Wesenskategorien sich hier zusammengedrängt wiederfindet: der Begriff ist das wahre Identische, das den Widerspruch in sich hat; er ist der wahre Grund, der keine Bedingungen mehr außer sich hat; desgleichen das wahre Innere, die wahre Gesetzlichkeit, die wahre Kraft, die wahre Substanz, die wahre Ursache, die wahre Notwendigkeit, und deswegen die wahre Freiheit. Man kann streng im Sinne Hegels auch sagen: er ist das wahre Objektive in allem Sein, und deswegen das Subjektive. In diesem Sinne sind auch die Worte der Enzyklopädie zu verstehen: „Die Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, — die Selbständigkeit, welche das von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist" [1]).

Freiheit in diesem Sinne ist der zentrale Grundbegriff der Philosophie des Geistes. Die Formen des „objektiven" und „absoluten" Geistes sind die Stufen ihrer Realisation. So wird sie auch Grundlage der ethischen Freiheit, darüber läßt schon die Logik keinen Zweifel. Und

[1]) VI. 310.

gerade von hier aus fällt das hellste Licht auf diesen kritischen Punkt des Systems. „Die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen, inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der noch inhaltslosen und bloß möglichen Freiheit". Und um die Probe auf das Exempel zu machen, wählt Hegel den Begriff der Strafe, der den Widerspruch zur Freiheit offen zur Schau trägt. „Ein Verbrecher, welcher bestraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beschränkung seiner Freiheit betrachten; in der Tat ist jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, sondern nur die Manifestation seines eigenen Tuns, und indem er dies anerkennt, so verhält er sich hiermit als ein Freier. Überhaupt ist dies die höchste Selbständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen, welches Bewußtsein Spinoza als den amor intellectualis dei bezeichnet"[1]).

Unter dem Aspekt dieses Freiheitsbegriffs muß man die Logik des Begriffs verstehen. Der Begriff ist die selbständige Kraft, das sich Verwirklichende in aller Wirklichkeit, die causa sui im Wesen aller Dinge. Darum bildet die Kategorie der Wechselwirkung den Übergang zu ihm. In ihr ist die Rückkehr der Ursache zur Wirkung, und diese zeigt dieselbe Zirkelform wie die causa sui, die eben dieser Widerspruch ist, in sich entzweit und doch mit sich identisch zu sein. Sie treibt hervor aus sich, indem sie bei sich bleibt; und sie bleibt bei sich, indem ihr Hervortreiben vielmehr ein Zusichgelangen ist. „Der Begriff ist das Freie, als die für sich seiende substanzielle Macht, und ist Totalität, indem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist" [2]).

Er ist das Fürsichsein dessen, was das Wesen in all seinen Formen des „Grundes" nur „an sich" war. Er ist also Synthese des Ansichseins und Fürsichseins. Es erfüllt sich an ihm das Gesetz des Absoluten als der Vernunft: daß alles, was ist, das, was es an sich ist, auch für sich sein muß. Setzt man nun hier die volle Bedeutung des Fürsichseins ein, die wir aus der Phänomenologie her kennen, so bedeutet das Gesetz dieses, daß alles Seiende seine Erfüllung erst in einem Bewußtsein seiner selbst hat. Das Sein der niederen Stufen kann ein solches nur außer sich in einem Anderen haben, dem es Objekt wird; das Subjekt, für das es

[1]) VI. 311. [2]) VI. 315.

Objekt ist, bleibt ihm gegenüber. Darum ist es selbst das „Außersichsein des Geistes". Erst vom Sein des Subjekts aufwärts gibt es ein inneres Fürsichsein; der Geist ist sein eigenes Objekt. Die beiden Seiten des Fürsichseins, das Sein und das Bewußtsein des Seins, sind beisammen. Darin liegt die Disposition des Hegelschen Systems. Zugleich aber versteht man daran, inwiefern der Übergang von der Wirklichkeit zum Begriff auch Übergang von der Objektivität zur Subjektivität ist.

Man findet sich hiermit auf den Grundsatz der Phänomenologie zurückgeleitet: die Substanz ist das Subjekt. Nur zeigt er sich hier von seiner anderen Seite, die Dialektik der Substanz hat auf das Subjekt hinausgeführt. Darin wiederum liegt der Aufschluß, warum eigentlich die Lehre vom Sein und vom Wesen in die Logik hineingenommen ist: sie ist die „Genesis des Begriffs". Logik im engeren Sinn ist nur die Lehre vom Begriff. Sein und Wesen tragen wohl eine Logik in sich, die sich in ihrer Dialektik manifestiert; aber der Charakter des Logischen als solchen bleibt darin verborgen, bis zu dem Punkte, in welchem er selbst zum Thema wird. Es ist von Anbeginn der Begriff, der darin waltet; *seine* Logik ist die Logik des Seins und des Wesens. Aber sichtbar wird das erst, wo der Begriff zum Gegenstand wird, d. h. wo er zu seinem Fürsichsein kommt, ins Bewußtsein tritt. Das philosophierende Bewußtsein erkennt sich in seinem Gegenstande wieder. Denn es ist Begriff. Die Logik aber ist nicht nur „Lehre" von der Selbstentfaltung des Absoluten, sondern ist selbst diese Entfaltung. Das Absolute eben gelangt in seiner Selbstentfaltung zu sich selbst. Es findet sein Wesen als den Begriff wieder, erkennt sich in ihm und ist in diesem Sich-Erkennen die reine Subjektivität, das Bewußtsein seiner selbst.

So weit freilich ist es noch nicht mit einem Schlage. Die Manifestation des Begriffs hat selbst wiederum ihren Stufengang und ihre Dialektik. Diese macht den Inhalt der „subjektiven Logik" aus.

Die eigentliche Subjektivität ist nur eine erste Stufe in der Logik des Begriffs. Sie zeigt den Begriff in seiner „Trennung von der Sache", ja im Gegensatz zu ihr, trägt also dem nicht Rechnung, daß er das Wesen der Sache ist. Findet er sich nun in der Sache wieder, so stellt er damit das objektive Wesen, das er ist, wieder her und erweist sich „in seiner Objektivität" als realer Begriff. Seine Subjektivität ist darin aufgehoben. Aber sie erhält sich in der Aufhebung, um sich schließlich mit der Objektivität zu vereinigen. Hegel nennt das den „adäquaten Begriff",

oder die „Idee". Es ist die Sphäre der Vernunft als der „enthüllten Wahrheit" [1]). Es sind dadurch drei Stufen vorgezeichnet.

In dem, womit die formale Logik beginnt, in der üblichen Lehre vom Begriff, ist vom eigentlichen Wesen des Begriffs nichts zu spüren. Nichtsdestoweniger beginnt auch Hegel mit diesem Äußerlichen, um es erst hernach zu verinnerlichen. Der Begriff steht zunächst als „das Allgemeine" da; nicht zwar als das bloß „allen Gemeinsame", oder Abstrahierte, wohl aber als hervorbringende Einheit des Gemeinsamen. Das Allgemeine in diesem Sinn ist nicht Produkt, sondern das Ursprüngliche, das der Besonderung schon zugrunde liegt. Darum ist das Allgemeine „konkret". Und die Konkretheit zeigt sich in seiner Besonderung. Der Begriff unterscheidet sich und bestimmt sich in der Unterscheidung. In seiner Bestimmtheit ist er der „besondere Begriff", die „bestimmte Gattung", das Eidos. Die Allgemeinheit erhält sich darin, denn auch der speziellste Artbegriff umfaßt noch die Allheit seiner Fälle. Die Spezifikation ist das eigene Prinzip des Begriffs, das Prinzip seiner Unterschiede.

Zum Besonderen tritt aber noch das Einzelne in Gegensatz. In ihm, so scheint es, ist nun das Allgemeine grundsätzlich verlassen. Andererseits ist der individualisierte Begriff nur die Fortsetzung und Vollendung der Besonderung. Es muß also das Allgemeine doch in ihm erhalten sein. Und es findet sich deutlich an ihm wieder: inhaltlich trägt das Einzelne die allgemeine Bestimmung ungeschmälert an sich. Nur: ein Einzelnes ist es nicht durch sie, sondern durch sich. Es ist vollendete Spezifikation des Allgemeinen, und insofern die konkrete Identität des Allgemeinen und Besonderen.

Reflektiert man aber darauf, *wie* sich das Allgemeine zum Einzelnen spezifiziert, so stößt man auf eine Funktion der Teilung, die dem Begriff als bestimmtem immer schon zugrunde liegt. Diese Funktion ist das Urteil. Dem Subjekt wird ein Prädikat erteilt, gegeben, zugesprochen. Diese Erteilung ist das Urteil; in ihr aber besteht die nähere Bestimmung des Subjektsbegriffs. Dieser empfängt sie in seinem Prädikat. Das Urteil also teilt zu, indem es das ursprüngliche Eine allererst „teilt". Die Teilung spricht sich in seiner Form als der Zweiheit von Subjekt und Prädikat aus. „Das Urteil ist die Diremption des Begriffs durch sich selbst", oder auch „ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen" [2]).

[1]) V. 33. [2]) V. 68.

Nicht um Verbindung von Vorstellungen handelt es sich im Urteil, ja nicht einmal um Verbindung von Begriffen. Der Begriff als bestimmter entsteht vielmehr erst im Urteil: die zugeteilten Prädikate sind die Merkmale. Insofern bleibt der „synthetische" Sinn der allein relevanten Urteile, wie Kant ihn herausgearbeitet, bei Hegel unangefochten. Das Urteil ist Manifestation dessen, was in einer Sache steckt: die Prädikate stellen heraus, was die Sache „ist". Sie tun das in dem doppelten Sinn, daß sie einerseits das Verhältnis des Dinges und seiner Eigenschaften ins Reine bringen und andererseits das erkennende Subjekt vor das Ding als ein gegliedertes und durchschaubares stellen. Der Begriff ist seinem Wesen nach objektiv, schon in seiner Subjektivität. Darum gilt das Gleiche auch vom Urteil.

So ist es zu verstehen, daß am Urteil die Kategorien der objektiven Logik wiederkehren — als „Urteil des Daseins", der „Reflexion", der „Notwendigkeit" und des „Begriffs". Man wundert sich auch nicht, wenn Hegel diese Urteilstypik in der traditionellen Einteilung wiederfindet: nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität. Der geschichtliche Gedankengang ist eben der umgekehrte: die ontologischen Kategorien sind der Urteilstypik entnommen. So offenkundig schon bei Kant; Hegel ist in diesem Punkte konsequenter Kantianer. Das stimmt auch gut zur Gesamtdisposition der Logik: ist der Begriff die Wahrheit des Wesens und des Seins, so müssen sich in seinen Entstehungsformen, also den Urteilstypen, notwendigerweise die Grundkategorien wiederfinden, die dort überall die beherrschenden waren. Ja, sie müssen hier ihre ursprünglichen Gestalten haben, gleichsam ihr wahres Gesicht zeigen.

Etwas anderes freilich ist die Frage, wieweit diese Zurückführung als gelungen gelten darf. Aber das ist eine Frage der Kritik — und nicht nur Hegels, sondern des Idealismus überhaupt. Sie würde über Hegel weit hinausführen.

Das Urteil wiederum ist niemals etwas Isoliertes. Es beruht auf dem Urteilszusammenhang. Dieser hat die Form des Schlusses. Die Kopula des apodiktischen Urteils, also der höchsten Urteilsform, drückt zwar die Notwendigkeit aus, aber sie zeigt sie nicht auf. Sie liegt eben nicht im Urteil, sondern im Schluß, dessen conclusio das Urteil ist. Im Schluß also tritt gerade das ins Bewußtsein, was im Urteil das Wesentliche war, ohne als solches zur Geltung zu kommen. Der Schluß holt es aus seiner Verdecktheit hervor, er expliziert es. So ist er der Erweis dessen, was im Urteil als Erwiesenes hingenommen war. Sofern aber

das Urteil schon Exposition des Begriffs war, so ergibt sich jetzt: „der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das Vernünftige".

Der Schluß bildet damit den Übergang zur Objektivität. Denn die Vernunft ist das Wirkliche, und ist das Ansichsein oder die innere Bestimmung aller Dinge. Der Verstand in seiner Endlichkeit hält sich an das Sekundäre, die schon bestimmten Begriffe, und er wird dadurch in der Abstraktion oder der bloßen Form der Allgemeinheit festgehalten. „In der Vernunft aber sind die bestimmten Begriffe in ihrer Totalität und Einheit gesetzt. Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluß" [1]).

Ist die Vernunft das Absolute, und ist die Logik die Theorie des Absoluten, so bedeutet das: alles Seiende unterliegt dem Gesetz der logischen Folge; die Schlußgesetze sind zwar Denkgesetze, aber nur sekundärer Weise; das Wesentliche in ihnen ist, daß sie Seinsgesetze sind, und nur weil das Denken ein Denken des Seienden ist, sind sie Denkgesetze. Sie sind von Hause aus das Objektive der Vernunft, und deswegen dann auch das Subjektive. Vereinfacht läßt sich das so sagen; wären die Schlußgesetze des Denkens nicht vielmehr Abhängigkeitsgesetze des Seins, so könnten die im endlichen Verstande gezogenen Schlüsse keinen Erkenntniswert haben, und die logische Folge mit all ihrer gerühmten Exaktheit wäre ein Blendwerk der Vernunft. So wird der Sinn der Syllogistik bei Hegel wieder zu dem, was er bei Aristoteles war: zum allgemeinen Gerüst der Seinszusammenhänge.

Dem entspricht es, daß in der Schlußlehre auch der terminus medius wieder an den ihm gebührenden Ehrenplatz rückt — nach dem Wort des Aristoteles „das Mittlere ist Grund", nämlich Grund des Schließens selbst in einem Schlusse. Wie der Mittelbegriff, so der Schluß. Es ist irrig, nach den allgemeinen Voraussetzungen (zumal in der major) allein auszuschauen. In dem berüchtigten Schulbeispiel des Modus Barbara von der Sterblichkeit des „Cajus" kommt es nicht darauf an, was man unter Sterblichsein oder unter Cajus versteht, sondern was man unter „Mensch" versteht. Dementsprechend ist in der Syllogistik nicht die Menge der Schlußformen das Maßgebende, sondern ihr reiner Schlußwert, d. h. was an wirklicher Vermittelung durch den Mittelbegriff sie leisten.

Hegel unterscheidet die Schlüsse denn auch nicht nach ihrer Form

[1]) V. 119.

sondern nach ihrem Gehalt. Die Figuren und Modi des kategorischen Schlusses faßt er unter dem Titel „Schluß des Daseins" zusammen. Den Grundtypus bildet die erste Figur, in der das Besondere als Mittelbegriff zwischen dem Prädikat der major und dem Subjekt der minor steht. Ihm folgt der „Schluß der Reflexion". Hier erscheint der kategorische Schluß nur als eine erste Unterart (Schluß der Allheit), und zwar als unvollkommene, denn es erweist sich, daß die conclusio schon im Obersatz vorausgesetzt ist: sie sagt von einem Einzelnen dasselbe aus, was er von „allen" aussagt. Das ändert sich im „Schluß der Induktion". In ihm erscheint der Mittelbegriff als unendliche Reihe von Einzelfällen. Als Progreß aber läßt sich die Unendlichkeit nicht durchlaufen. Sie bleibt unerfüllt, wenn nicht die Allgemeinheit sich anderweitig einstellt. „Die Einzelheit kann nur Mitte sein als unmittelbar identisch mit der Allgemeinheit; eine solche Allgemeinheit ist eigentlich die objektive, die Gattung" [1]). Tatsächlich ist an der Bestimmung des Einzelnen das Allgemeine immer schon vorhanden. Es ist am Mittelbegriff der Induktion zwar „äußerlich, aber wesentlich". Ein solches Äußerliches ist aber gerade das Innerliche. „Die Wahrheit des Schlusses der Induktion ist daher ein solcher Schluß, der eine Einzelheit zur Mitte hat, die unmittelbar an sich selbst Allgemeinheit ist, — der Schluß der Analogie."

Nun weiß jedermann, wie unsicher gerade ein Analogieschluß ist. Was also fehlt ihm, da doch die inhaltliche Forderung erfüllt ist? Es fehlt die Notwendigkeit, die eigentliche Schlüssigkeit des Schlusses. Diese hängt am Mittelbegriff. Der Mittelbegriff aber, der hier nichts Geringeres als die Analogie selbst „vermittelt", ist zweideutig, in sich schillernd — und zwar eben dadurch, daß er zugleich Einzelnes und Allgemeines ist. Diese seine beiden Momente fallen auseinander, sie sind nicht in sich gebunden. Was sie binden kann, ist allein die Notwendigkeit.

So tritt als dritte Stufe der „Schluß der Notwendigkeit" auf. Das Vermittelnde in ihm ist die „erfüllte aber einfache Allgemeinheit, die allgemeine Natur der Sache, die Gattung" [2]). Die „Natur der Sache" ist ihrem Wesen nach gleichgültig gegen die Zahl der Fälle. Sie tritt im Obersatz garnicht als Allheit der Fälle auf, sondern als das der Sache Wesentliche und Notwendige. Sie setzt also die Konklusion nicht voraus. „Es ist ein die drei Terminos durchlaufendes Wesen vorhanden, an welchem die Bestimmungen der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit nur formelle Momente sind" [3]). In der Einheit dieses Wesens wird

[1]) V. 155. [2]) V. 160. [3]) V. 162.

es faßbar, wie der Mittelbegriff das Ganze des Schlusses durchwaltet. In diesem Durchwalten und dieser Einheit besteht eben die Notwendigkeit.

Am kategorischen Schluß und seinen Modi zeigt sich das freilich nur unvollkommen. Die Prämissen bleiben „zufällig". Anders ist es schon im hypothetischen Schluß; sein Obersatz wenigstens, das hypothetische Urteil, „enthält nur die notwendige Beziehung, ohne die Unmittelbarkeit des Bezogenen" [1]). Er drückt nur das „Wenn — so" aus. Die vollkommene Form der Notwendigkeit erblickt Hegel im disjunktiven Schluß. Hier fällt das Einzelne unter ein Gesetz gegenseitigen Ausschließens. Und im Ausschließen des Andersseins stellt sich an ihm die eindeutige Bestimmtheit des Allgemeinen — im Sinne der „Natur der Sache selbst" her.

Alles Schließen läuft in einfache Bestimmtheit aus, wie die Konklusion jedes Syllogismus sie ausspricht. Der Schluß ist nur Vermittelung, ja er ist die Vermittelung als solche; denn „alles Vernünftige ist ein Schluß". Aber die Vermittelung hebt sich auf. „Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufhebung der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, das ebensosehr identisch mit der Vermittelung .. ist". „Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität" [2]).

10. Die Objektivität.

Man könnte meinen, die Objektivität sei nichts als einfache Wiederkehr des Seins und des Wesens. Damit würde man ihr Wesen gänzlich verkennen. Sein und Wesen waren noch keineswegs „Objekt". Daß etwas Objekt wird, kann erst sein, wenn es ein Subjekt gibt, für das es Objekt ist. Das eben liegt im Wesen des Objekts, das, was es ist, nur für ein Subjekt sein zu können. Vom Sein und Wesen gilt das keineswegs; die haben ihr Ansichsein ohne ein ihm äquivalentes Sein-für-Anderes, oder gar Fürsichsein. Wird ein Seiendes aber Objekt, so hat es die Reflexion, die vom Wesen zum Begriff führte, schon hinter sich. Es hat Fürsichsein. Und die Form dieses seines Fürsichseins ist das Sein für ein Subjekt.

Nun aber ist das Subjekt allererst in der Sphäre des Begriffs aufgetaucht. So kann das Reich der „Objektivität" denn auch erst in dieser

[1]) V. 164. [2]) V. 171.

Sphäre auftreten. Es ist als Gegensatz zur Subjektivität seine zweite Stufe.

Das Objekt ist „Realisierung des Begriffs" [1]). In diese kurze Formel läßt sich der Grundsatz der Objektivität zusammenfassen. Nach Kants transzendentaler Deduktion entsteht das Objekt auf Grund des Urteils; dahinter steht der „reine Verstandesbegriff", der den Inhalt des Urteils bestimmt. Es ist der klassische Gedanke des deutschen Idealismus, der sich in diesen Bestimmungen ausspricht; und es ist leicht zu sehen, daß er dieselbe „Realisierung des Begriffs" meint. Hegel schreitet auf diesem Wege fort. Er begnügt sich aber nicht mit einer Deduktion der „objektiven Gültigkeit". Er sieht, daß das Problem der Objektivität auf Grund des Begriffs ein allgemeineres ist; und er findet den universalen Ausdruck dieses Problems in dem, „was sonst in der Metaphysik als der Schluß vom Begriffe, nämlich vom Begriff Gottes, auf sein Dasein, oder als der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes vorkam" [2]).

Die Form des Beweises freilich spielt hierbei keine Rolle; um so mehr aber der Gedanke eines solchen „Begriffs", in dessen Wesen (essentia) es liegt, seine eigene Existenz einzuschließen, resp. sich selbst zu „realisieren". Die Beziehung auf das Gottesproblem darf hierbei um so weniger irritieren, als es sich in Hegels Logik überall, d. h. bei jeder einzelnen Kategorie, um Gott handelt: es geht um die Kategorien des Absoluten. Es fehlt denn auch im Objektproblem keineswegs die Erinnerung hieran. „Das Absolute ist das Objekt" — so lautet die These der Objektivität [3]). Substituiert man in diesen Satz den obigen, der die Definition des Objekts gab, so ergibt sich: das Absolute ist „Realisierung des Begriffs".

Dieser Satz, recht verstanden, drückt das Ganze der Hegelschen Philosophie in ihrer Anlage aus. Nicht um ein Jenseitiges oder passiv Zugrundeliegendes handelt es sich im Absoluten, sondern um ein sich Realisierendes. Es steht nicht hinter der Welt, sondern ist sie selbst. Die Welt ist der Prozeß seiner Realisation. Es selbst aber ist nicht außer dem Prozeß, sondern ist eben dieser Prozeß selbst. Nun ist in einem Realisationsprozeß notwendig zweierlei, was ihn allererst in die Dimension des Prozedierens auseinanderzieht: bewegender Ursprung und Resultat. Das Kontinuum des Fortschreitens selbst setzt die Distanz dieser beiden Extreme voraus. Und selbst wenn sie inhaltlich identisch sind, müssen sie doch als dieser Gegensatz verschieden sein.

[1]) VI. 360. [2]) V. 172. [3]) VI. 365.

Blickt man auf den Teil des Prozesses zurück, den wir hinter uns haben, so findet man den Schlüssel des Rätsels. Wir haben den Ursprung bereits in seiner bewegenden Kraft auf einem beträchtlichen Stück seines Realisationsweges kennengelernt: als Ansichsein, als Unendliches, als Grund, als Substanz, als Ursache — um nur an einige Etappen zu erinnern — und schließlich als Begriff. Das Ansichsein zeigte sich bereits als die innere „Bestimmung" der Sache, im Gegensatz zur zufälligen Beschaffenheit; als ein Sollen, das zu einer Erfüllung drängte. Diese Bestimmung war schon dort unerkannt das Wesen, und als Wahrheit des Wesens der Begriff. Dasselbe zeigte sich am „Grunde": das Unbedingte, das Innere, die Substanz, die Ursache sind unvollständige Formen des Grundes, sie drücken die in ihm schlummernde „Bestimmung" nur einseitig aus. Auch dem „Hervorgehen der Sache in die Existenz" fehlte noch ein Wesensstück: Existenz ist nicht Objektivität, sie ist nicht für sich, was sie an sich ist, ist nicht Gegenstand eines Subjekts. Erst im Begriff tritt die „Bestimmung" zutage. Ihr Sinn entfaltet sich als das Selbstbewußtsein der absoluten Vernunft, indem diese Subjekt wird und so als Objekt sich selbst gegenübertreten kann.

Das ist aber nichts anderes als die Realisation des Absoluten, oder — sofern das Absolute Begriff ist — die Realisation des Begriffs. Was das ontologische Argument verlangt, daß ein Begriff (Essenz) die Kraft habe, sich von sich selbst aus die Realität (Existenz) zu geben, ist hier erfüllt. Nicht darum ist es Hegel zu tun, das Argument als Argument zu rechtfertigen; seine Rechtfertigung ist vielmehr der dialektische Gang der Logik, der sich auf der Stufe der „Objektivität" als Selbstverwirklichung des Begriffs erweist. Der Begriff ist das Absolute, sofern es causa sui ist, und zwar genau im Sinne Spinozas: als dasjenige, cujus essentia involvit existentiam. Das „Involvieren" nur hat sich bei Hegel als ein sehr weiter und inhaltsreicher Weg erwiesen. Dieser Weg hat den kurzen, formelhaften „Beweis" des Anselmus abgelöst. Und man kann nicht einmal sagen, daß der Charakter des „Beweises" als eines Schlusses dabei verloren ginge. Denn die Lehre vom Schluß hat gezeigt, daß aller Seins- und Wesenszusammenhang die Form des Schlusses hat. „Den wesentlichen Gegenstand jenes Beweises, den Zusammenhang des Begriffs und des Daseins, betrifft aber die eben geschlossene Betrachtung des Begriffs und des ganzen Verlaufs, durch den er sich zur Objektivität bestimmt" [1]).

[1]) V. 173.

So nimmt Hegel den bei Kant abgerissenen Faden der alten Ontologie in aller Form wieder auf. Im Objekt tritt der Begriff als „Wahrheit des Wesens" in seine Manifestation. Deswegen sind die Wesenskategorien in ihm aufzuheben. Für das „Objekt" ist es so wenig wesentlich, ein Ding mit Eigenschaften zu sein, wie ein Ganzes mit Teilen, oder Substanz mit Akzidentien. Die Objektivität ist eine Totalität, in der diese Momente untergegangen sind. Ihr Thema ist ein kosmologisches — Objekt überhaupt eines Subjekts ist die „Welt". Deswegen sind die Kategorien der Objektivität Weltkategorien, und die Objektivität ist innerhalb der Logik der Ansatzpunkt der Naturphilosophie.

Das ist keine Veräußerlichung des ontologischen Problems. Umgekehrt, die Natur ist es, die von hier aus in ihrem ontischen Sinn sichtbar wird. Denn die Welt ist Realisation des Begriffs, als ihrer inneren Bestimmung. Andererseits aber sind die Kategorien der Objektivität auch nicht auf die Natur beschränkt. Sie erstrecken sich bis tief in die Gestalten des „objektiven Geistes" hinein, erweisen sich auch da als Weltkategorien. Denn „Welt" ist keineswegs die Natur allein.

Man muß dieses im Auge behalten, wenn man an die Exposition dieser Kategorien herantritt. Denn zunächst findet man sie rein auf das Natursein hin angelegt, schon äußerlich in ihren Stufen: Mechanismus, Chemismus, Teleologie. Diese Titelbegriffe bedeuten hier freilich nicht ganz das, was man sonst damit meint. Weil es sich um die Welt handelt, und die Welt ein großes Einheitsgefüge von Mannigfaltigkeiten ist, so ist das Wesentliche in diesen Stufen der Typus der Einheit. Er ist noch am äußerlichsten im Mechanismus. Darunter versteht Hegel die Weltordnung der Dinge, insofern diese einander äußerlich sind und ihre Verknüpfung eine sekundäre ist. Auch hier herrscht durchgehende Gesetzlichkeit, aber nur in der Form des Determinismus. Zu einem höheren Einheitstypus bringt es die „Zentralisation", wie viele Systeme in der Natur sie zeigen. In diesen Systemen, die zugleich solche von Körpern und Kräften sind, waltet auch der „mechanische Prozeß". Aber in ihm erhält sich das Gesamtgebilde und läßt an seiner Koexistenz das Gesetz i n die Erscheinung treten.

Wie der mechanische Prozeß nicht in der Körperwelt allein besteht, sondern auch im Geistesleben, so erst recht der „Chemismus". Hegel versteht hierunter im Gegensatz zum äußeren Wirkungsverhältnis das Phänomen innerer Tendenz, Affinität, einer im Wesen der Objekte liegenden Verwandtschaft. „Im Lebendigen steht das Geschlechtsver-

hältnis unter diesem Schema; so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft u. s. f. die formale Grundlage ausmacht“ [1]). Ob der Ausdruck „Chemismus“ dafür ein glücklicher ist, mag dahingestellt sein. Am Prozeß dieser Stufe ist das Charakteristische, daß er in einem Resultat erlischt, indem die Spannung der Tendenz, aus der er kommt, in Neutralität übergeht. Er ist also nicht unendlich fortlaufender Prozeß.

Den eigentlichen Punkt des spekulativen Interesses bildet im Gebiet der Objektivität die Teleologie. In ihr kommt ein Grundmotiv der Logik zum Austrag, auf welches im Reich der „Wirklichkeit“ — also noch diesseits des „Begriffs“ — alles hindrängte. Dort erwies sich die Kausalität als unvollständig ohne die Wechselwirkung. Diese aber führte auf eine Form des Fürsichseins hinaus, die in Subjektivität umschlug und sich als Begriff entpuppte. Jetzt ist der Begriff seinerseits zur Objektivität aufgerückt. Damit wird das Problem der Relationskategorien erst spruchreif. Kausalität und Wechselwirkung sind im Mechanismus wiedergekehrt; der Chemismus zeigte die Verinnerlichung der Einheitstendenz. Welche Kategorie diese Reihe abschließen muß, ist hiernach leicht zu sagen: es muß diejenige sein, in der äußere Wirkung und innere Tendenz eins werden, und der Prozeß die Form der Selbstverwirklichung annimmt. Diese Kategorie ist die des Zweckes, als der Finalursache.

Dasselbe läßt sich aus der Stellung des Begriffs verstehen. Ist der Begriff „die Wahrheit des Wesens“, das Wesen aber die des Seins, ist andererseits die Art, wie der Begriff „Grund“ ist, charakterisiert dadurch, daß er die innere „Bestimmung“ der Sache ausmacht — ein Sollen also in ihnen, und zugleich die realisierende Macht des Gesollten ist —, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er von vornherein Anfang und Ende, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, Idee und Realität in Einem ist. Das aber ist die Struktur des Zweckes. Er ist das Vorwegsein des Resultats im Anfang. Er ist das Wirkende, das am Ende sich selbst bewirkt. Dergleichen gibt es außer ihm nicht in aller Welt. Ein Einheitsbild der Welt, das ihn zum Prinzip hat, ist ein teleologisches.

„Wo Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, wird ein Verstand als Urheber derselben angenommen, für den Zweck also die eigene, freie Existenz des Begriffs gefordert“ [2]). In diesem weiten und zugleich metaphysisch erfüllten Sinne ist Teleologie der Gegensatz zum „blinden Naturmechanismus“ und dem aus ihm folgenden ebenso blinden Deter-

[1]) V. 201. [2]) V. 209.

minismus. Sie ist seine Aufhebung. Sowohl die schlechte Unendlichkeit seines Prozesses, als sein blindes, planloses Vorwärtsstoßen sind in der Teleologie verschwunden.

Aber sie ist seine Aufhebung auch im engeren dialektischen Sinne: seine Aufbewahrung und sein Erhobensein in das höhere Gebilde. Was die beherrschende Überzeugung Leibnizens war — daß alle Kausalprozesse in der Welt im Grunde Finalprozesse sind, wenn schon sie sich dem endlichen Verstande nicht als solche darstellen, weil er der intuitiven Schau kosmischer Zwecke nicht mächtig ist, — das ist auch Hegels Grundüberzeugung. Ja, es ist seine Meinung, daß schon der mechanische Prozeß dem spekulativ Hellsichtigen das Geheimnis seiner wahren Natur gleichsam verrät: in der „formellen Totalität“, zu der alles in ihm drängt, speziell aber in der „abstrakten Allgemeinheit von einem All der Kräfte, einem Ganzen von gegenseitigen Ursachen“. Ja, der Mechanismus offenbart sich als „ein Streben der Totalität, daß er die Natur für sich als Ganzes zu fassen sucht, das zu seinem Begriffe keines anderen bedarf“. So führt er auf die Zwecknatur des Begriffs hinaus. Diese erweist sich als „ein Höheres überhaupt, als ein Verstand, der äußerlich die Mannigfaltigkeit der Objekte durch eine an und für sich seiende Einheit bestimmt, so daß die gleichgültigen Bestimmtheiten der Objekte durch diese Beziehung wesentlich werden“ [1]).

Damit ist freilich erst die äußere Zweckmäßigkeit bezeichnet, die den Zweck außerhalb der Sache, resp. des Prozesses, sieht. Die Metaphysik hat sich immer viel zu sehr an diese Form des Finalverhältnisses gehalten. Schon für das Verständnis des Organismus reicht sie nicht zu. Im Organismus liegt ein Gebilde vor, das sein Prinzip durchaus in sich trägt. Hegel sieht es als ein großes Verdienst Kants an, die innere Zweckmäßigkeit von der äußeren unterschieden zu haben, gibt ihm aber Unrecht darin, daß auch die innere Zweckmäßigkeit nur ein „regulatives Prinzip“ der reflektierenden Urteilskraft sei und nicht Anspruch habe auf die „objektive Realität“ einer Kategorie.

In diesem Punkt hat Hegel es freilich leicht, anders zu urteilen als Kant, der seine Untersuchungen weislich auf die Kritik unserer menschlichen Urteilskraft beschränkte. Hegels Logik will Exposition des Absoluten sein, und wenn man diese Position überhaupt einmal annimmt, so ist es nur konsequent, daß man innere Zwecke der Objekte annimmt und sie als in der Dialektik des Absoluten aufweisbar gelten läßt. Kant

[1]) V. 211.

hat, so urteilt Hegel, mit Recht die reflektierende Urteilskraft mitten inne gestellt „zwischen dem Allgemeinen der Vernunft und dem Einzelnen der Anschauung". Der Zweck ist eben das „konkrete Allgemeine, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äußerlichkeit hat". Er ist der Begriff als konkreter und bestimmender. „Aber die Zweckbeziehung ist darum nicht ein reflektierendes Urteilen, das die äußerlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, *als ob* ein Verstand sie zum Behuf unseres Erkenntnisvermögens gegeben hätte, sondern sie ist das an und für sich seiende Wahre, das objektiv urteilt und die äußerliche Objektivität absolut bestimmt. Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als Urteil, sie ist der Schluß des selbständigen, freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt"[1]).

Was die letzteren Bestimmungen anlangt, so kann es nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein, wie sie zu verstehen sind. Urteil und Schluß sind nicht Sache des reflektierenden Bewußtseins, sondern der an sich seienden Vernunft. Darum sind sie im Objekt selbst das Wesen der Sache. Auf die Zweckmäßigkeit bezogen heißt das, daß der Begriff als Prinzip und innere Bestimmung des Objektes sich ebenso in ihm realisiert, wie er sich im denkenden Bewußtsein durch Urteil und Schluß realisierte. Die Realisation ist vielmehr nur eine in beiden Fällen, wie der Begriff selbst auch nur einer ist — im Reich des Subjekts und im Reich des Objekts. Und eben darum muß das Prinzip der Urteilskraft auch Kategorie des Gegenstandes sein.

In dem, was wir als handelnde Subjekte tun, wenn wir Zwecke realisieren, läßt sich die Schlußform gar nicht verkennen. Zuerst subsumieren wir das Objekt unter den Zweck; indem wir aber den Zweck realisieren, bringen wir ihn selbst wieder hervor, und zwar durch die Vermittelung der als „Mittel" gebrauchten Objekte. Der Zweck ist Anfang und Ende des Finalprozesses. In diesem „Schluß" ist das Mittel der terminus medius. Das Mittel wird aufgebraucht, es hebt sich in den Zweck auf, während der Zweck selbst sich erhält, Anfang und Ende zugleich ist, Ursprung des Prozesses und sein Resultat. Ist es schon so, wo der Mensch handelt, so um so mehr, wo die absolute Vernunft handelt, deren Wesen eben die Realisation des Begriffs ist.

Nicht nur die endlichen Objekte, sondern auch die endlichen Subjekte mitsamt ihrem Handeln und Bezwecken sinken hier zu Mitteln herab. Es liegt im Wesen des Finalprozesses, daß er über jedes erreichte Ziel

[1]) V. 216.

wieder hinausläuft, daß jeder Zweck wieder zum Mittel wird. Die am weitesten ausschauenden Zwecke erweisen sich auf die Dauer stets als die überlegenen. Die Mittel sind an sich neutral, sie bewirken mechanisch, was sie bewirken müssen. Erst daß sie unter einem Zweck, und für ihn, ausgelesen werden, erhebt den Prozeß über den Mechanismus, — ohne jedoch diesen zu verletzen. Die Überlegenheit des Zweckes besteht eben darin, daß er die eigenen, an sich indifferenten Kräfte des mechanischen Objektes für seine (des Zweckes) Realisation arbeiten läßt. „Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bemerkt, diese Seite, daß der Zweck sich zu der Voraussetzung, d. h. zur Äußerlichkeit des Objektes verhält. In der unmittelbaren Beziehung auf dasselbe träte er selbst in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung, an und für sich seiender Begriff zu sein, unterworfen. So aber stellt er nur ein Objekt als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung preis und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt"[1]).

Was Hegel hier zum Ausdruck bringt, ist ein aus seiner Geschichtsphilosophie wohlbekannter und fast zum Schlagwort gewordener Gedanke. Aber man wird ihm keineswegs gerecht, wenn man ihn gleich auf die absolute Teleologie der Vorsehung bezieht. Gewiß zielt Hegel auch hier schon darauf ab, wie die nachstehende Stelle der Enzyklopädie beweist; aber die Sache selbst ist von allgemeinerer Geltung und ebensogut an der menschlichen Handlung zu sehen. Auch der Mensch gerade läßt ja, indem er Dinge als Mittel gebraucht, die Naturkräfte für seine Zwecke arbeiten. Ja, jedes höhere Gebilde ist mit seinem ganzen Dasein auf Ausnutzung der niederen angewiesen. Wir kennen dieses Verhältnis überall im Reich des Organischen; und auch dort ist es nach Hegel bereits ein teleologisches.

In der Lehre von der „List der Vernunft" spricht sich ein grundlegendes Seinsgesetz aus, welches man als Gesetz der Überlegenheit oder „Freiheit" jedes höheren Gebildes gegen das niedere bezeichnen kann. Die Überlegenheit besteht eben darin, daß das Niedere, indem es selbst nicht auf das Höhere hin angelegt ist, dennoch von diesem gleichsam eingefangen und vor seine Zwecke gespannt wird, ohne daß es die Macht

[1]) V. 226.

hätte sich dem zu widersetzen, ja ohne daß ihm das auch nur als ein Vorgespanntwerden fühlbar würde. Es fehlt ihm das Durchschauen, die Vernunft.

Denn List ist allein Sache der Vernunft. Sie ist ihre Macht über das Vernunftlose. „Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung der Welt und ihrem Prozeß gegenüber sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war" [1]).

Zwecktätigkeit ist an sich selbst List. Und darum ist sie Macht. Der Zweck ist beides — gegen die Objekte, mit denen er schaltet. Und er ist es dadurch, daß er in den Prozessen selbst, in denen die Objekte sich „abreiben" und aufheben, „sich selbst außer ihnen hält", und dennoch „das in ihnen sich Erhaltende" ist.

Andererseits ist diese Macht des Zwecks über das Objekt vielmehr die am Objekt selbst sich manifestierende Macht des Begriffs. Denn „der teleologische Prozeß ist Übersetzung des distinkt als Begriff existierenden Begriffs in die Objektivität" [2]). Solange er die Mittel als Objekte außer sich hat, ist er für diese in der Tat nur äußere Macht; er geht über sie hinweg auf ein Anderes, in welchem sie aufgehoben sind. Ihnen aber eignet nur die äußere Zweckmäßigkeit, die ihnen zufällig ist. Der teleologische Prozeß dieser Art geht ins Unendliche, denn jeder realisierte Zweck wird wieder Mittel. Hegel drückt das zugespitzt so aus: die äußere Zweckmäßigkeit kommt „eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objektiven Zweck" [3]).

Erst im Gegensatz hierzu stellt sich das Wesen der „inneren Zweckmäßigkeit" heraus. Diese beginnt mit dem „objektiven Zweck", der nicht erst an die Objekte herantritt, um sie zu gebrauchen, sondern von vorn herein in ihnen „ist", als ihr Wesen und ihr Prinzip. Der objektive Zweck hat seine Mittel nicht außer sich, sondern in sich. Er treibt sie selbst hervor,

[1]) VI. 382. [2]) V. 227. [3]) V. 231.

nimmt sie gleichzeitig seinerseits als Zwecke, indem er sich zum Mittel für sie macht.

In der objektiven inneren Zweckmäßigkeit herrscht nicht der Prozeß, sondern teleologische Wechselwirkung. Es ist alles zugleich Mittel und Zweck. Damit aber geht die Objektivität in das Reich der „Idee" über.

11. Die Idee.

Der Zweck, der seine Mittel selbst hergibt, der Begriff, der sich selbst realisiert, die Subjektivität, die sich selbst objektiviert, ist die „Idee". Sie ist damit die Erfüllung des Begriffs, ist tätig hervorbringende Urgestalt, streng im Sinne der Platonischen Idee, und gleichzeitig der Prozeß, in dem diese sich verwirklicht. Durch den Prozeß hatte Kant die Idee charakterisiert. Allein bei ihm war es der subjektive Prozeß des erkennenden und handelnden Bewußtseins. Hegel aber versteht auch den Prozeß als einen zugleich objektiven. Für Kant galt der Prozeß als unendlich fortlaufender, in dem das Ziel unerreicht bleibt. Für Hegel tritt er unter die Kategorie des „wahrhaft Unendlichen", indem er als Ganzes zusammengeschlossen ist.

Wir kennen diesen Gedanken Hegels von der Idee des Absoluten her, die von Anbeginn den Gang der Logik beherrscht. Als Abschluß und eigentliche Erfüllung der Teleologie in der Objektivität gewinnt er aber noch eine besondere Bedeutung. Das hängt mit Hegels Kritik des Sollens zusammen. Wo das Sollen das Letzte bleibt, kann sich nichts erfüllen, und die Welt bleibt zur Unvollkommenheit verurteilt. Aber auch wo es sich ganz aufhebt in seine Ziele, ist die Welt um ihr Bestes betrogen, um ihre Lebendigkeit. Eine Welt in der alle Zwecke erreicht sind, ist zur Ruhe gekommen und in ihrer Ruhe erstarrt. Die Idee aber ist Leben, und darum bleibt sie auch Prozeß.

Von hier aus versteht man den Gedanken Hegels. Er ist die Synthese von Prozeß und Resultat, Sollen und Vollendung. „Idee" ist die Vollendung, in der der Prozeß sich erhält; oder auch der Prozeß, in dem die Vollendung schon ist. Diejenigen Gebilde, in denen die Idee als solche sich realisiert, zeigen deshalb alle das Doppelgesicht dieser Synthese; das Leben, das Erkennen, der Wille sind Vermittelung und Vermitteltes zugleich, Aufgabe und Vollendung zugleich, ewig bei sich angelangt und nur als Ganzes seiend, und dennoch zugleich ewig über sich hinaus, in der Schwebe, ihre Spannung auf ein Anderes hin habend.

In diesem Sinne ist die Idee das „Vernünftige" — und was dieses Wort bei Hegel heißt, lehrt allererst die beschriebene Synthese. In eben diesem Sinne auch ist sie als „Einheit des Begriffs und der Objektivität" zugleich das eigentlich „Wirkliche". Das Geheimnis der Idee ist, daß sie Ziel ist, ohne jenseitig zu sein. Ihre Wirklichkeit nämlich besteht darin, „daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt" [1]). Sie ist die Kongruenz des Begriffs und der Realität. Oder, teleologisch ausgedrückt: die absoluten Zwecke sind in der Welt sowohl verwirklicht als nicht verwirklicht, und der jeweilige Weltzustand ist sowohl Erfüllung als Weg zur Erfüllung.

In der Idee als Selbstverwirklichung gehen die großen Gegensätze alle zusammen. Das Ende wird zum Anfang, die Folge zum Grund, die Bedingung zum Bedingten. Die Idee ist ein „Werden des Gewordenen", in dem nur das schon Existierende in die Existenz hervorgeht. Die Verhältnisbestimmungen heben sich auf. Die Reflexionsbegriffe münden in einfache Identität ein. In derselben universalen Synthese verschwindet auch der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven. Sie ist das aus der Objektivität wiederkehrende Subjektive, sein Erwachen zum Leben in der Objektivität selbst.

Subjekt und Objekt sind so an der Idee nur die beiden Seiten des Fürsichseins und Ansichseins. In ihrer Identität machen sie die „Wirklichkeit" der Idee aus. „Diese Identität ist daher mit Recht als das Subjekt-Objekt bestimmt worden" [2]) — was wörtlich zu verstehen ist: als das Bewußtsein, das zugleich Gegenstand des Bewußtseins ist; oder auch als der Gegenstand, der selbst wiederum Bewußtsein von Gegenständen ist. Und es leuchtet ein, daß nur ein solches Gebilde sich zum Begreifen seiner selbst erheben, d. h. das Wesen der absoluten Vernunft in sich erfüllen kann.

Von den Gegensätzen, die in der Idee zusammengehen, ist der von Prozeß und Resultat der bei weitem schwierigste. Aber gerade auf Grund des „Subjekt-Objekts" läßt auch er sich grundsätzlich verstehen. Das Subjekt ist Lebendigkeit, Leben ist Prozeß; das Objekt ist geschlossenes Ganzes, Totalität. Die aus der Objektivität wiederkehrende Subjektivität als die Identität der Idee mit sich und mit dem Wirklichen, ist die Hineinnahme des Prozesses in das Resultat, sein Aufgehobensein in ihm, und zugleich der Resultatcharakter des Prozesses in jedem seiner Stadien. „Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse; der

[1]) V. 238. [2]) V. 241.

Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius, oder Zahl, oder einen abstrakten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit sich selbst zusammengeht" [1]).

Die unmittelbare Daseinsform, in der die Idee sich als das aus der Objektivität hervorgehende Subjekt manifestiert, ist das „Leben". Das Lebendige ist Selbstzweck, Selbstbestimmung des Begriffs, Wechselbestimmung von Mittel und Zweck. Die Gegenseitigkeit des Hervorbringens ist im Verhältnis des Organismus zu seinen Gliedern erfüllt. Der Selbstzweck im lebendigen Individuum ist „Seele" — in jenem Sinne des Wortes, den man aus des Aristoteles Definition als „erste Entelechie des organischen Körpers" kennt. Der „Begriff, der als subjektiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst; er ist der Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt" [2]).

Die Objektivität nun ist Mannigfaltigkeit, sichtbar in der Leiblichkeit des Lebendigen. Der Begriff aber als Seele ist absolut Unteilbares, Einheit. „Was sich als Teil oder nach sonstiger äußerer Reflexion unterscheidet, hat den ganzen Begriff in sich selbst; er ist die darin allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Sein zukommt". Die Seele ist „ausgegossen" in die Mannigfaltigkeit; darin besteht ihr Seinsmodus. Dem Denken, das an die Reflexionsbegriffe gebunden ist, gehen am Leben „alle seine Gedanken aus". „Die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Äußerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung auffassen, hiermit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimnis, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens" [3]).

Vom Begriff aus dagegen läßt sich das Rätsel lösen. Schon im lebendigen Einzelindividuum ist das Leben Prozeß, und zwar in der eigentümlichen Form des sich selbst erhaltenden Prozesses. Der Prozeß ist Hervorbringen, aber das Hervorgebrachte war immer schon in ihm tätig. „Der Begriff produziert also durch seinen Trieb sich so, daß das

[1]) V. 242. [2]) V. 246. [3]) V. 247.

Produkt, indem er dessen Wesen ist, selbst das Produzierende ist, daß es nämlich Produkt nur als die sich ebenso negativ setzende Äußerlichkeit, oder als der Prozeß des Produzierens ist“ [1]).

In diesem Sinne ist auch die Reproduktion des Lebendigen zu verstehen, in welcher das Individuum sich selbst überschreitet, und der Lebensprozeß in das Leben der Gattung übergeht. Ausgestaltung der Form, Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung sind nur besondere Formen desselben Prozesses, dieselbe Selbstwiederbildung, dasselbe Leben des Begriffs, das im Gattungsprozeß seine reale Allgemeinheit wiederfindet und damit das Individuum aufhebt.

Die Gattung ist das Höhere. Das Individuum tritt aus ihr nie heraus. Das Individuum ist zwar „an sich Gattung, aber es ist die Gattung nicht für sich“. In der Gattung ist es das Erzeugte und selbst Mittel der Erzeugung. Das Leben der Gattung aber ist seinerseits eben diese stetige Erzeugung des Individuums. Darin ist das Individuum ein Allgemeines, identisch mit allen Individuen. Und das eben heißt es, daß es „an sich“ Gattung ist. „Die Identität mit anderen, die Allgemeinheit des Individuums, ist somit nur erst innerliche und subjektive; es hat das Verlangen, dieselbe zu setzen und sich als Allgemeines zu realisieren. Dieser Trieb der Gattung aber kann sich nur realisieren durch Aufheben der noch gegeneinander besonderen einzelnen Individualitäten“ [2]). Diese Aufhebung ist es, was wir den Tod nennen. Sie erweist sich als echt dialektische Aufhebung, indem die Gattung sich im Tode des Individuums erhält. Der Begriff dokumentiert sich als Selbstzweck, der an dem einzelnen Produkt des Prozesses nur seine Objektivität hat. „Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein, und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren. Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne“ [3]).

So geht der Lebensprozeß zwischen Erzeugung und Tod als unendlicher Prozeß weiter. Die Gattung schließt ihn zwar zusammen, aber sie läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Das seelische Sein in seiner organischen Form läßt den Begriff nicht zum einfachen Fürsichsein kommen, welches er als Idee ist. Das geschieht erst auf der Stufe des geistigen Seins. Der Tod des Individuums ist nicht nur das Leben der Gattung als der objektiv allgemeinen Idee, sondern auch das „Hervorgehen des Geistes“. Und damit erst kommt die Seite des Fürsichseins in der Idee zu ihrem Recht. Sie hat notwendig wieder die Form der Subjektivität. —

[1]) V. 252. [2]) V. 261. [3]) VI. 395.

Subjektiver Geist ist Bewußtsein, denkende Vernunft, oder die ihrer selbst bewußte Idee. Der Schritt vom Leben zum Geist ist der, daß die Idee als Subjekt und die Idee als Objekt sich finden, eins werden. Beide sind schon identisch dem Wesen nach, aber nur in ihrem Ansichsein, nicht „für sich“. Erst wo die ansichseiende Vernunft zum Bewußtsein erwacht, ist sie Fürsichsein. Die Vereinigung geschieht nach zwei Seiten, oder wie Hegel sagt, durch „die gedoppelte, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebes, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seienden Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken . ., — und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiermit im Gegenteil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches — die theoretische, dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Tätigkeit der Idee“ [1]).

Das erste Glied dieser Alternative steht unter der „Idee des Wahren“. Die Erkenntnis ist ein Prozeß. Sie beginnt mit der Auffassung der Objektwelt als einer an sich vorhandenen. Das Subjekt glaubt sich selbst eine tabula rasa. Die Erkenntnis erfaßt ihre Tätigkeit als rein auflösende, als „analytisches Erkennen“. Mit der Einsicht, daß es sich in der Dingwelt um Erscheinungen handelt, ändert sich das. Die transzendentale Analytik der Erkenntnis hebt selbst das analytische Erkennen auf, entdeckt dahinter die Synthesis im eigenen Wesen und langt so zwar bei sich selbst an, läßt aber das Wesen des Objekts als ein selbständiges „Ding an sich“ außen. Sie verkennt dadurch gleichfalls die Identität von Subjekt und Objekt, durchschaut nicht, daß das „Ansich“ der Erscheinung der Begriff ist. Über diesen toten Punkt wird sie durch das Beweisverfahren und die Einsicht der Notwendigkeit hinausgehoben. Das Erkennen findet sich hier als produktives, sieht sich auf seine eigenen inneren Prinzipien hingewiesen, sofern sie gerade das Ansich des Objekts betreffen. „In der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebensein seines Inhalts verlassen. Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff“ [2]).

Den umgekehrten Weg geht das Wollen. Sein Trieb geht darauf.

[1]) VI. 397. [2]) VI. 405.

„die vorgefundene Welt nach seinem Zweck zu bestimmen". Er hat in dieser Tendenz von vornherein „die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objekts". Er weiß darum, daß dieses, so wie es ist, das Wahre nicht ist. So setzt er ihm die Bestimmung entgegen, die er seinerseits ihm gibt. Er greift handelnd in die Objektivität. Er stellt sie und sich selber damit unter die „Idee des Guten". Er bekundet damit seine Freiheit und weiß nicht nur sich als frei, sondern auch seine Freiheit als den Inhalt des Guten.

Aber er stößt dabei auf den Widerstand der Objekte, sofern sie ihre Bestimmtheit schon haben. Er findet sie, ungeachtet ihrer Nichtigkeit, als ein Unüberwindliches und sieht sich selbst dadurch auf die Ohnmacht seiner Endlichkeit zurückgeworfen. Das Wollen behält die Idee des Guten als ein ewiges Sollen sich gegenüber. Der Widerspruch von Subjektivität und Objektivität tut sich noch einmal klaffend auf. Und das Wollen macht diesen Widerspruch zu einem notwendigen, indem es sein eigenes Wesen, die Aktivität des Strebens, nur solange fortbestehend glaubt, als die Idee nicht erfüllt ist. Philosophisch findet dieser Widerspruch, aufs äußerste getrieben, in Fichtes Wissenschaftslehre (der ersten) seinen adäquaten Ausdruck.

Wie Hegel dieser Lehrmeinung begegnet, haben wir bereits ausführlich gesehen. Die Fichtesche Idee, vergrößert gesehen, ist die des Eiferers, des Weltverbesserers, der da meint, die Welt warte nur auf ihn, um vollkommen zu werden. Er sieht nicht, daß in ihr derselbe Prozeß schon im Gange ist, dieselbe Idee schon sich realisiert, und daß sein eigenes Wissen um die Idee, sowie sein Handeln aus ihr heraus, nichts ist als die in ihm zu sich selbst, d. h. zum Bewußtsein ihrer selbst kommende allgemeine Idee, sofern sie eben dadurch sich in der Welt realisiert. Was ihm fehlt, ist die Synthese von Erkenntnis und Wollen. Denn das Fürsichsein der Idee in der Welt besteht darin, daß sie selbst der Prozeß ist, und daß der Prozeß zugleich sein Resultat ist. Die Welt nun ist dieser Prozeß. Und sie ist niemals fertig, denn ihre Aufgaben gehören mit zu ihr. Ihr Sollen ist ihr Sein. Aber sie ist zugleich auch immer Totalität, hat Bestimmung und Zweck nicht außer sich, sondern in sich. Ihr Sein ist auch ihr Sollen.

Wille und Handlung, als der ewig fortlaufende Prozeß verstanden, sind eine Form der „schlechten Unendlichkeit", in deren Wesen es liegt, die Endlichkeit grundsätzlich nicht zu überschreiten. Sie heben also die Nichtigkeit des Endlichen so wenig auf, daß vielmehr sie selbst sich an ihr aufheben

und zuschanden werden. Der Fehler ist, daß sie sich überhaupt „gegen die äußerliche Wirklichkeit richten". Es ist ein „Rückfall des Begriffs in den Standpunkt, den der Begriff vor seiner Tätigkeit hat, — den Standpunkt der als nichtig bestimmten und doch als reell vorausgesetzten Wirklichkeit, — ein Rückfall welcher zum Progreß in die schlechte Unendlichkeit wird, seinen Grund allein darin hat, daß in dem Aufheben jener abstrakten Realität dies Aufheben ebenso unmittelbar vergessen wird, oder daß vergessen wird, daß diese Realität vielmehr schon als die an und für sich nichtige, nicht objektive Wirklichkeit vorausgesetzt ist" [1]).

Die wahre Wirklichkeit ist nicht die Erscheinung, auch nicht die Objektivität, sondern einzig die sich realisierende Idee selbst. Sieht man die Welt unter diesem Gesichtspunkt, so fällt der Widerspruch hin. „Wirklich" in ihr ist nur, was die Idee in sich hat, was ihre Verwirklichung ist. Alles übrige ist das ewig Nichtige, das sich selbst aufhebt. Stellt also der Mensch sein Wollen unter die Idee, so kann es niemals gegen das wahrhaft Wirkliche in der Welt gehen. Sein Wollen ist dieselbe Verwirklichung derselben Idee, welche auch die wirkliche Welt ist. So ist er nicht nur seines Zieles, sondern auch der Realisation des Zieles gewiß. Ziel und Sinn der Welt realisiert sich in ihm.

Wo das Subjekt zu dieser Einsicht gelangt, vollzieht sich in ihm die Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Wirklichkeit und des Begriffs, des Prozesses und seines Resultats, des Ansichseins und Fürsichseins. Diese Einheit ist die „absolute Idee".

Sie ist zugleich Synthese von Erkenntnis und Wille, Identität des Wahren und des Guten. Denn sie ist eben jene Erkenntnis, die dem für sich bestehenden Willen noch abging: daß in aller Welt das Wirkliche nur die Idee ist. Die „absolute Idee" ist so nichts anderes als das entwickelte Selbstbewußtsein des Absoluten; sie ist also andererseits auch derselbe Inhalt, den die Logik in ihrem dialektischen Gange entwickelt hat. Dieser Gang ist das Wissen des Absoluten um sich selbst.

Dasjenige Bewußtsein, in welchem die absolute Idee um sich weiß, ist die Philosophie. Gegen alles andere, bloß subjektive oder reflektierende Denken ist Philosophie dadurch abgehoben, daß sie um sich als um die Selbstverwirklichung des Absoluten weiß. Sie „beschreibt" nicht nur den Weg dieser Selbstentfaltung, sondern sie *ist* auch selbst objektiv diese Selbstentfaltung, indem sie subjektiv das Wissen um sie ist. So ist sie der sich selbst wissende Weg, oder die „Methode". Unter Methode aber versteht

[1]) V. 325.

Hegel den sich selbst darstellenden und zugleich anschauenden Prozeß der absoluten Idee. Ihre Form ist Dialektik, ihr Inhalt die Kategorien. Sie ist das Tun der absoluten Vernunft im endlichen Erkennen. Und darum ist dieses endliche Erkennen durch sie hinausgehoben über seine Endlichkeit.

Im Gang der Logik ist dieser Weg durchlaufen. Das Resultat zeigt, daß das Absolute in der Tat bei sich angelangt ist. Denn erst im Sich-selbst-Wissen der Idee ist das Absolute vollendet. Das Ende bestätigt, was der Anfang nur unbegriffen vorausnahm: daß der Anfang kein Anfang der Sache war, sondern nur Anfang der Betrachtung, daß seine Unmittelbarkeit vermittelt war, und daß die ganze Logik die Vermittelung ist, die er voraussetzte.

Man kann aber auch ebensogut sagen, daß das Absolute selbst diese Vermittelung ist. Die Dialektik erdenkt sich die Stufenfolge nicht, sie erfährt sie am Absoluten selbst als die seinige. Andererseits aber erweist sie selbst sich als in diese erfahrene Stufenfolge einbezogen. Und somit ist die Vermittelung zugleich ihr Tun. Ihr Gegenstand wird erst in ihr vollständig, insofern sie als Stufe mit zu ihm gehört. Sie ist, indem sie das Werden des Wissens um das Absolute ist, zugleich das Werden des Absoluten selbst. Denn dieses als Idee ist das Wissen seiner selbst.

IV. Abschnitt.

Das System auf Grund der Logik.

1. Die Philosophie der Natur und des subjektiven Geistes.

Hegel hat das gewaltige Gedankensystem seiner Philosophie wohl einheitlich konzipiert und dem in der Enzyklopädie übersichtlichen Ausdruck gegeben. Aber er hat es keineswegs gleichartig ausgeführt. Die Verarbeitung ist durchaus verschiedenwertig. Es ist kein Zufall, daß seine Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie schon bei den Zeitgenossen wenig Wirkung erzielten, während seine Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie noch die Nachwelt in Atem halten konnten.

Er war von Hause aus der Philosoph des Geistes, und auch innerhalb des geistigen Seins vorwiegend dem zugewandt, was er unter dem Titel

des „objektiven Geistes" zusammenfaßte. Seine Anthropologie und Psychologie sind nicht von gleicher Intuitionskraft; und wenn in der Anordnung der Enzyklopädie die „Phänomenologie des Geistes" zwischen die beiden letzteren eingeschoben ist, so wirkt das thematisch nicht richtig, denn ihr Gegenstand reicht weit über das Gebiet des „subjektiven Geistes" hinaus; man empfindet es fast wie eine Ungerechtigkeit Hegels gegen sein eigenes erstes Hauptwerk. Noch mehr, wiewohl in anderem Sinne, ist die Naturphilosophie ein Stiefkind Hegels geblieben, obgleich er sie in den Vorlesungen ausführlich behandelte. Dem Philosophen des Geistes mußte notwendig die Natur, als das „Außersichsein des Geistes", als etwas Untergeordnetes dastehen.

Als Grundlage für diese Teile des Systems haben wir nur die entsprechenden Partien der Enzyklopädie — freilich mit sehr umfangreichen Zusätzen des Herausgebers auf Grund von Kollegnachschriften. Aber die Paragraphen des Werkes sind fast nur nackte Thesen mit wenig Durchführung — von der Dialektik etwa kann man sich nach ihnen nur eine schwache Vorstellung machen —; die Zusätze wiederum geben zwar viel inhaltliches, erklärendes Material, dagegen wenig strenge Verarbeitung; manche sind wenig mehr als breite Paraphrasen. Das mag am Herausgeber liegen. Doch möchte man im Hinblick auf manche verräterische Einzelheiten wohl glauben, daß auch Hegels eigenes Verhältnis zum Gegenstande mit Schuld daran trägt.

Diese Naturphilosophie zu kritisieren ist hier nicht die Aufgabe. Es gilt vielmehr aus ihr das Positive herauszuheben — und zwar in solchen Bestandteilen, die für das Ganze wirklich charakterisierend sind. Solche heben sich nun durch ihr inhaltliches Gewicht ganz von selbst heraus. Sie liegen teils ganz im Beginn, in der Lehre von Raum und Zeit, teils in der Lehre vom Organischen. Die erstere ist ein Thema, das der Logik noch ganz nah steht; zur „Organik" aber hatte Hegel ein innerlicheres Verhältnis als zur Mechanik und Physik.

„Die Natur ist die Idee in ihrem Andersein", mit diesem Satz nimmt Hegel bewußt die Grundthese der Schellingschen Naturphilosophie von der „unbewußten Intelligenz" auf. Daß man sie darin nicht ohne weiteres wiedererkennt, liegt daran, daß Hegel die Logik vor die Naturphilosophie geschaltet hat[1]). Das Absolute ist nicht mehr undurchsichtige „Nacht", wie bei Schelling; es hat sich entfaltet und ist als „Idee" durchsichtig geworden. Alles ist Idee, auch die Natur ist Idee. Aber daß die

[1]) Vgl. oben S. 31 ff.

Idee hier unbewußt ist, ist nur die Hälfte der Wahrheit. Der Hegelsche Satz sagt auch, warum sie unbewußt ist. Sie ist es deswegen, weil das Bewußtsein, oder „die Subjektivität", außer ihr ist, ihr gegenüber. Das Erkennende zu ihr als Erkanntem ist erst Geist. Weil aber andererseits die Idee selbst wesenhaft Subjektivität und Geist ist, so ist in der Natur der Geist „außer sich". Und die Idee ist „in ihrem Anderssein". Natur ist gleichsam nur ein Halbes, und deshalb nicht das Wahre. Denn Wahrheit ist nur das Ganze.

Teleologisch bedeutet dieses, „daß die Natur den absoluten Selbstzweck nicht in ihr selbst enthält". Gleichzeitig aber, weil sie Idee ist, hat sie den Begriff dennoch in sich. Denn der Begriff ist seiner Natur nach überhaupt immanent „und damit der Natur als solcher immanent" [1]). Also schließt sie den Widerspruch ein, den Selbstzweck in sich und nicht in sich zu haben.

Nichts anderes bedeutet es, daß die Idee „in der Form des Andersseins" ist. „Da die Idee so als das Negative ihrer selbst, oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist" [2]). Hierin liegt die Schwierigkeit der Naturphilosophie. Betrachtet der Geist, der mit dem subjektiven Begriff an die Natur herantritt, ihre Äußerlichkeit als solche, so dringt er nicht durch bis auf die Objektivität des Begriffs in ihr, auf die ihre Stufen und Gestalten gegründet sind. Betrachtet er aber sie in ihrem Begriff allein, ohne ihr Anderssein und die Äußerlichkeit ihrer Gestalten, so entgeht ihm die Proteusnatur des Begriffs in ihr, und was er betrachtet, ist nicht mehr Natur.

Diese Schwierigkeit, die sich in einer teleologischen Naturbetrachtung notwendig geltend machen muß, hat Hegel deutlich gesehen. „Aber dessen ungeachtet muß die Vernunft das Zutrauen zu sich selbst haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht, und die wahrhafte Gestalt des Begriffs, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr zeigen wird". Das ist der Standpunkt, von dem aus Hegel der Schwierigkeit Herr zu werden sucht. „Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen: in dieser Äußerlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen: Gott zu erkennen,

[1]) VII. a. 9. [2]) VII. a. 23.

nicht in der Betrachtung des Geistes, sondern in diesem seinem unmittelbaren Dasein" [1]).

Die ungeheure Mannigfaltigkeit der Naturformen muß also begriffen werden als die Einheit einer Reihe, „als ein System von Stufen", in welchen jenes Gesetz herrscht, das wir als das formale Gesetz der Dialektik kennen gelernt haben: die Stufen gehen auseinander hervor, wobei immer die nächste „die Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee". Dabei muß es ein Etwas geben, das in der Wandlung sich erhält, resp. dessen Verwandlungsformen die Stufen sind. „Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist" [2]).

Es ist nach Hegelscher Auffassung falsch, das Hervorgehen der Stufen als „eine äußerlich-wirkliche Produktion" anzusehen, etwa als Entwicklungsprozeß in der Zeit. „Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben" [3]).

Das gleichgültige Bestehen der Naturobjekte, in dem ihre Äußerlichkeit erscheint, zeigt sich in ihrer „Vereinzelung gegeneinander". Aber die Vereinzelung ist nicht Freiheit des Einzelnen. Frei gerade ist nur der Begriff. Aber der Begriff ist hier nur „als Innerliches". „Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit." Daß auch der Zufall hier seinen Platz behält, gehört durchaus mit zum Gesamtbilde. Wohl ist die Natur gesetzlich, aber Gesetzlichkeit ist nicht ohne weiteres die des Begriffs. Notwendigkeit aber ist nur die des Begriffs. Die Äußerlichkeit des „Andersseins" deckt sich nicht mit dem Begriff. Dieser ist wohl das Innere der Natur; aber die Natur ist weit entfernt, reine Manifestation dieses Inneren zu sein. Gegen das Innere gesehen, ist die Gleichgültigkeit des Einzelnen „zufällig". „Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch". Die alte Vorstellung, das Natürliche sei das Unvollkommene und Minderwertige, behält nach Hegel Recht. „So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist" [4]).

Der Gedanke, daß die Natur „unaufgelöster Widerspruch" ist, findet

[1]) VII. a. 696. [2]) VII. a. 32. [3]) VII. a. 33. [4]) VII a. 28.

sich nun bis in die Einzelheiten durchgeführt: Notwendigkeit des Begriffs und Zufälligkeit des Einzelgebildes, Gesetzlichkeit von innen her und „unbestimmte Regellosigkeit" des Spezialfalles in der äußeren Erscheinung koexistieren miteinander — nicht widerstandslos, sondern in offenem Streit miteinander, in fühlbarer Unangemessenheit.

Das ist nicht die „Natur" Galileis, Newtons und Kants, in der Gesetze alles beherrschen bis ins scheinbar Zufälligste hinein, — wobei die Frage immer nur sein kann, wie weit wir diese Gesetze durchschauen und den Fall in seiner Besonderheit aus Gesetzen auch zu verstehen imstande sind. Ein ganz anderer Naturbegriff ist hier zugrunde gelegt. Und er ist nur nach einer Seite charakterisiert, wenn man ihn als teleologisch bezeichnet. Teleologie ist auch Gesetzlichkeit, wennschon eine andere. Hier aber steht neben der Gesetzlichkeit selbst etwas anderes, ihr gleichsam Feindliches gegenüber, eine ungesetzliche und ateleologische Macht — vergleichbar der neuplatonischen Materie —, welche negativ, störend, verunklärend und verunreinigend wirkt, die Harmonie nicht zur Herrschaft gelangen lassen will.

Diesen Naturbegriff muß man wohl im Auge behalten, wenn man Hegels Naturphilosophie verstehen will. Die wesentliche Grundanschauung darin ist die von der Schwäche und Inadäquatheit alles Natürlichen und von der absoluten Überlegenheit alles Geistigen. Diese Ansicht zu kritisieren ist ein müßiges Spiel; die Geschichte hat längst mit ihr abgerechnet. Aber sie betrifft das Grunddogma der Hegelschen Philosophie; sie wurzelt in der These, daß das Höhere auch allemal das Stärkere ist, daß das Absolute Vernunft ist und sich adäquat nur im geistigen Sein ausspricht.

Legt man diese These wie ein Axiom zugrunde, so versteht man wohl, warum Hegel das Zufällige im Reiche des naturhaft Konkreten gelten läßt. Er spricht diesen Zusammenhang selbst in aller Klarheit aus: „Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen"[1]). Auf die Gesetzlichkeit bezogen, heißt das: die Natur richtet sich nach ihrer eigenen inneren Gesetzlichkeit nur im allgemeinen, im großen Ganzen („abstrakt"), die Spezialfälle weichen von ihr ab, und in keinem ist sie ganz erfüllt. Legt man das Gewicht der These auf diese Seite, so kommt Hegel in ihr gewissen heutigen Anschauungen von der

[1]) VII. a. 37.

bloß annähernden Gültigkeit der Naturgesetze („statistische Gesetze") verblüffend nah.

Was aber philosophisch auffallend bleibt, ist die Ungeklärtheit der Frage, woher denn die Abweichungen kommen, resp. was die Bestimmung der Einzelfälle von außen her eigentlich ist. Daß sie auch Bestimmtheit ist, wenngleich schlechte, darüber lassen Hegels Ausführungen keinen Zweifel. Die Antike, und ihr nach die Scholastik, besaß dafür eine Auskunft in der „Materie". Aber in Hegels System ist für Materie kein Raum. Es bleibt nur der dialektische Grund, daß Natur der „unaufgelöste Widerspruch" ist, daß also die Dialektik des „Begriffs" selbst in ihr die Negation seiner selbst hervortreibt, ohne einstweilen zu deren Überwindung, der Negation der Negation, durchzudringen. Immerhin muß gesagt werden, daß diese Auskunft neue Schwierigkeiten heraufbeschwört, und überdies von Hegel keineswegs zu eindeutiger Durchführung gebracht worden ist. Im übrigen ist dieser Punkt nur eines von vielen Beispielen für die — auch im Sinne Hegelscher Methode — nicht einwandfreie Anlage und Gestalt der Naturphilosophie.

Eine höchst wichtige Konsequenz aber ergibt sich gerade aus dieser These: die Naturphilosophie braucht es mit alledem, was auf Kosten der „Regellosigkeit" und äußeren Bestimmtheit geht, überhaupt nicht aufzunehmen. Ja, es wäre unbillig, von ihr Aufzeigung einer Gesetzlichkeit für dasjenige zu erwarten, was an sich keine Gesetzlichkeit hat. Sie muß vielmehr sich an den „Begriff" allein halten und sich seines Gegensatzes zur Mannigfaltigkeit des Begriffswidrigen als eines Unbegreiflichen bewußt bleiben. Sie schränkt damit ihre Methode auf die schmale Fährte einer mittleren Bahn ein und darf nun um so freier mit den Phänomenen schalten. „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen."

So erweist sich die Lehre von der Ohnmacht „der Natur" als ein methodologisch schwerwiegendes Prinzip — als ein so gewalttätig abschnürendes, daß es wohl auch der heutigen Verunklärung des Gesetzesbegriffs ernstlich zu denken geben könnte. Auf Hegels eigene Weltanschauung rückbezogen aber bildet sie das Gegenstück und die Ergänzung zu jener „Macht der Vernunft", welche die teleologische Überlegenheit ist, die unvernünftigen Kräfte für den vernünftigen Zweck arbeiten zu lassen. Diese Macht, die eine „List der Vernunft" ist, bleibt natürlich angewiesen auf solche Kräfte der Natur, welche die zureichende innere

Bestimmung zu eigenen Zwecken nicht in sich haben, und die deswegen ihre Bestimmung erst von außen erfahren. Das aber ist es gerade, was Hegel in der „Regellosigkeit, Äußerlichkeit, Zufälligkeit" des konkreten Einzelfalles schildert. Das in sich Planlose fügt sich in die Pläne des planenden Geistes. Es dient in seiner grundsätzlichen Indifferenz dem fremden Zweck. So sind die Macht der Vernunft und die Ohnmacht der Natur die zwei Seiten eines Weltgefüges, die genau ineinander passen und erst zusammen ihren eigentlichen Sinn offenbaren.

Die Naturphilosophie hat demnach ihr Schwergewicht außer sich, weil die Natur selbst das ihre außer sich hat. Natur ist nur das Äußere ihres eigenen Wesens. Und dieses kommt als Begriff erst zum Begriff, wo es sie hinter sich läßt und in ihr Andersein, den Geist, übergeht. —

An der Spitze der „Mechanik" steht die Lehre von Raum und Zeit. Natur ist Außersichsein, darum ist sie räumlich; der Raum ist nichts anderes als „die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins". Im Raume steht alles unvermittelt nebeneinander; er ist die Form der Gleichgültigkeit, die noch keine Verknüpftheit, wohl aber unbegrenzte Verknüpfungsmöglichkeit bedeutet. „Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außersichsein ist, und schlechthin kontinuierlich, weil dies Außereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat"[1]).

Er ist wohl Anschauungsform, wie Kant lehrte, aber nicht nur Anschauungsform, sondern reine Form als solche, vor allem Geformten, auch vor der Anschauung. Er besteht nicht aus Elementen; der Punkt ist nicht sein Element, sondern seine Negation, denn er ist unräumlich; aber sofern er Punkt im Raume ist, ist er das Unräumliche im Raum, oder die „in ihm gesetzte Negation des Raumes". Die Unendlichkeit des Raumes aber ist nicht seine Qualität, sondern das Quantitative überhaupt in ihm. Denn die fortlaufende Bestimmung der Quantität ist Unendlichkeit. „Er ist überhaupt reine Quantität, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seiend." Und weil der Raum der erste und summarische Ausdruck des Naturhaften ist, so folgt, daß die Natur „mit dem Quantitativen" anfängt.

In den Dimensionen des Raumes wiederholt sich die „Äußerlichkeit" als absolute Gleichgültigkeit und Vertauschbarkeit. Ein wesentlicher

[1]) VII. a, 45.

qualitativer Unterschied aber tritt in dem Fortgang „Punkt — Linie — Ebene — Körper" auf. Der Punkt ist nicht Element der Linie (sowenig wie des Raumes überhaupt), sondern ein qualitativ Anderes. Ebenso ist die Linie nicht Element der Ebene, u. s. f.; vielmehr ist die Linie das Außersichsein des Punktes, die Fläche das der Linie u. s. f.; in jedem dieser Übergänge steckt eine Aufhebung. Da nun der Punkt schon Negation des Raumes ist, so ist das Fortschreiten von ihm über Linie und Fläche zum Körper schon Negation der Negation, d. h. die Wiederherstellung des Raumes. Nichts anderes bedeutet das „Übergehen". Und darin liegt auch das Recht „der Definitionsweise, daß wenn der Punkt sich bewege, die Linie entstehe"[1]). Nur bringt sie die Notwendigkeit des Überganges nicht mit zum Ausdruck und trifft überdies, gerade als Definition verstanden, das Wesen der Sache nicht.

Auch die Zeit ist eine Form des Außereinanderseins. Vom Punkt aus gesehen, eröffnet sie eine andere Mannigfaltigkeit des Außersichseins, und ist die Negativität des Raumes, aber „für sich gesetzt". Das ruhige Nebeneinander ist aufgehoben, die Zeit ist gleichgültig dagegen. An seine Stelle ist das „Werden" getreten. Die Zeit ist Fluß. „Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden"[2]). Der Sinn des Werdens aber war eben dieser, daß es in seinen Momenten des Entstehens und Vergehens die Identität von Sein und Nichtsein eines und desselben ist. Die Zeit ist der allgemeine Modus des Entstehens und Vergehens auf der Stufe des Andersseins und der Äußerlichkeit.

Daß also „in der Zeit" alles entsteht und vergeht, ist zwar wohlbekannt, aber es ist nicht die Wahrheit der Zeit. Denn Zeit ist nicht etwas davon Verschiedenes, das kein Werden hätte, wenn man den Inhalt, der in ihr entsteht und vergeht, aus ihr entfernte. Ihre Wahrheit ist vielmehr das Umgekehrte: „nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos"[3]).

Und in diesem ihrem Werdecharakter ist sie ebenso kontinuierlich wie der Raum, ist Anschauungsform wie er, aber zugleich mehr als das, reine Form als solche. Alles Reale ist der Zeit wie einer Macht unterworfen. Es erliegt ihr, wie es durch sie wird. Es trägt seine Zeitlichkeit in sich, weil es den Widerspruch der Endlichkeit und des Naturseins in

[1]) VII. a. 49. [2]) VII. a. 53. [3]) VII. a. 54.

sich hat. Seine Zeitlichkeit ist die Form, in welcher der Widerspruch an ihm zutage tritt. Hegel drückt das feinsinnig so aus: „Die Bestimmtheit ist also an ihm sich äußerlich, und daher der Widerspruch seines Seins; die Abstraktion dieser Äußerlichkeit des Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst." Anders der Begriff. In ihm löst sich der Widerspruch, die Endlichkeit ist aufgehoben, die Zeit hat keine Macht über ihn, er ist zeitlos. Ja, „er ist vielmehr die Macht der Zeit", denn die Zeit ist nichts als die Form seiner Äußerlichkeit. „Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig."

Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit nennt Hegel „die Dimensionen der Zeit". Es sind natürlich nicht eigentliche Dimensionen. Charakteristisch aber ist die Auffassung, daß die Natur die Zeit eigentlich nur im Modus der Gegenwart habe, als „das Jetzt", während Vergangenheit und Zukunft erst „der subjektiven Vorstellung" aufgehen, jene in der Erinnerung, diese in Furcht und Hoffnung. Das Natürliche habe statt dessen nur den Raum. Hiermit hängt es zusammen, daß Hegel in der Zeit die „abstrakte Subjektivität" sieht, während der Raum „abstrakte Objektivität" ist — was deutlich die Kantische Unterscheidung zwischen Form des inneren und Form des äußeren Sinnes zum Vorbilde hat.

Auf dieser Grundlage wird nun das Stufenreich der Natur abgehandelt: Mechanik, Physik, Organik. Bewegung ist bereits Synthese von Raum und Zeit, Materie ist Substrat der Bewegung. Hegel teilt nicht die Ansicht Kants von der Auflösbarkeit der Materie in ein System von Kräften, Attraktion und Repulsion. Die letzteren sind wohl Grundcharaktere der Materie, aber sie haben noch ein Substrat. In der Gruppierung der Materie um ein Zentrum sieht Hegel die Anfänge des Fürsichseins und der Subjektivität [1]). An der Galileischen Theorie des freien Falles rügt er in berechtigter Kritik das Fehlen der Unterscheidung von schwerer und träger Masse [2]). Die Gesetze der Planetenbahnen bilden die „absolute Mechanik" der Zentralität. Keplers drei Gesetze sind ihr adäquater Ausdruck; die Newtonsche Gravitationstheorie habe sie nur verdunkelt, d. h. die Idee der „Weltharmonik" und den Durchblick auf das Wesenhafte im Kosmos, den Begriff und seine Teleologie, verunklärt [3]).

Im Licht erblickt Hegel die beginnende Antithese zur „dunklen" und trägen Materie. Es gehört noch ihrem Reich an, ist aber innerhalb

[1]) VII. a. 69. [2]) VII. a. 91. [3]) VII. a. 106—124.

seiner bereits das Analogon zu dem, was das Wissen im Reich des Geistes ist. Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Chemie sucht er die alte Vierzahl der Elemente zu Ehren zu bringen, versteht aber natürlich unter ihnen etwas ganz anderes als eigentliche Elemente. Im Klang, als dem Oszillieren der Materie, sieht er ein Übergehen aus der materiellen Räumlichkeit in die materielle Zeitlichkeit. An der Wärme erkennt er ihre nicht stoffliche Natur; das Phänomen der Leitung und der spezifischen Wärme weiß er in diesem Sinne zu verwerten [1]).

Als höchste Formen des physischen Seins gelten ihm Magnetismus und Elektrizität, in denen das Gesetz der Polarität sich realisiert. Dieses besteht nicht in der Gegensätzlichkeit als solcher, was nur der Widerspruch wäre, sondern in der Bindung des Gegensätzlichen aneinander, dem Streben zueinander, kurz in der Einheitsform. Es ist die Dualität in der Einheit eines Subjekts, also die reale Indifferenzierung des an sich Gegensätzlichen [2]). Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist noch seine Theorie der Farben. Auch hier ist er Gegner Newtons und der Zerlegung des Lichtes, zugleich Anhänger der Goetheschen Farbenlehre. Die Mannigfaltigkeit des Lichtes führt er auf die Unterschiedsskala von hell und dunkel zurück. Auch darin sieht er eine Erfüllung des Polaritätsgesetzes).

Die „Organik" beginnt mit dem „Erdorganismus". Leben ist Subjektivität, seelisches Sein. Im Kosmischen ist es noch verborgen. Aber in seiner Individuation — und die Erde ist ein individuelles Gebilde — beginnt es hervorzutreten. Wir erkennen es in der Fruchtbarkeit des Erdreichs. Aber der „geologische Organismus" ist ein Lebendiges nur als Ganzes. Das Teilgebilde in ihm hat für sich kein Leben. Daß es auf der Erde dennoch Lebendiges in individuo gibt, ist nicht sein Leben, sondern schon ein Leben höherer Stufe.

Die Pflanze ist „subjektives Leben", aber als solches noch nicht unterschieden vom „objektiven Organismus", — „wodurch der Prozeß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das eine ganze Individuum mehr nur der Boden als die subjektive Einheit von Gliedern ist; der Teil — die Knospe, der Zweig u. s. f. — ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die Differenz der organischen Teile nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Funktion des anderen übergehen" [4]).

[1]) VII. a. 231 ff. [2]) VII. a. 263 ff. [3]) VII. a. 317 ff. [4]) VII. a. 470.

Da nun der Gattungsprozeß in der Produktion von Individuen besteht, so fällt er in der Pflanze mit dem Gestaltungsprozeß zusammen. Was der Pflanze fehlt, ist das Fürsichsein, das Selbst. Sie ist nicht „selbstisch", wie sie denn auch des Gefühls, der Selbstbewegung und der spontan sich unterbrechenden Intussuszeption entbehrt. In der Gestalt steht sie dem Kristall noch nah; das Grundschema ist geometrisch, die gerade Linie herrscht als Typus vor. Das Polaritätsgesetz ist wiedererkennbar in der Diremption der Richtungen — nach oben und nach unten. In diesen Charakteren bleibt bei aller Mannigfaltigkeit der Grundtypus erkennbar.

Der Lebensprozeß geht vom Samen aus und kehrt zum Samen zurück, indem er ihn wiedererzeugt. Der Keim ist schon die Pflanze, denn „er ist das Unenthüllte, welches der ganze Begriff ist, — die Natur der Pflanze, die aber noch nicht als Idee ist, da sie noch ohne Realität ist"[1]). Der Gestaltungsprozeß aber, in dem der Begriff sich realisiert, geht ohne Ende und Resultat fort. Er ist bloßes „Vegetieren". In den Gattungsprozeß übergehend, zeigt er wohl die Polarität des Geschlechtsgegensatzes, aber im allgemeinen nicht an verschiedene Individuen verteilt; und selbst wo eine Art männliche und weibliche Individuen getrennt zeigt, besteht doch deswegen kein „eigentliches Geschlechtsverhältnis". Ein solches liegt erst vor, wo die Individuen in ihrem ganzen Wesen den Geschlechtstypus ausprägen. „Die Pflanze ist also geschlechtslos, selbst die Diözisten, weil die Geschlechtsteile außer ihrer Individualität einen abgeschlossenen besonderen Kreis bilden"[2]). Das vegetabilische Leben bringt die Differenzierung nur bis zu Geschlechts-Organen, nicht bis zu Geschlechts-Individuen.

Anders das animalische Leben. Das Tier hat ein Selbst, es ist selbstisch. Sein Streben ist Selbstbejahung, Selbstbehauptung. Schon in seiner Gestalt dokumentiert sich das: seine Äußerlichkeit ist „zu Gliedern idealisiert", der Organismus erhält seine Einheit in sich, trotzdem sein Gestaltungsprozeß nach außen gerichtet ist. „Dies ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit ebenso dagegen in sich reflektiertes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjektive Allgemeinheit ist."

Im Tiere gelangt der Begriff zum Fürsichsein. Die Beziehung auf anderes ist gehemmt. „Es ist das Selbst, das für das Selbst ist, die existierende Einheit Unterschiedener, welche durch beide hindurchgeht ...

[1]) VII. a. 503. [2]) VII. v. 539.

Der animalische Organismus ist also diese Verdoppelung der Subjektivität, die nicht mehr wie bei der Pflanze verschieden existiert, sondern so, daß nur die Einheit dieser Verdoppelung zur Existenz kommt. So existiert im Tier die wahrhaft subjektive Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in sich selbst, die in die Äußerlichkeit des Leibes ausgelegt ist"[1]).

Gegen diese innere Einheit der „einfachen Seele" gesehen, sind die Glieder nur „Momente" der Form. Sie negieren ihre Selbständigkeit, resumieren sich in die Einheit, „welche die Realität des Begriffs für den Begriff ist". Die Räumlichkeit der Gestalt hat daher für die Seele keine Wahrheit. Sie ist das Außereinander, die Seele aber ist einfache Einheit. Sieht man ihr Ausgegossensein in die Glieder von der Räumlichkeit her an, so stellt sie sich als „Allgegenwart" dar. Und dennoch ist sie in ihrem Sein für sich selbst noch nicht das Fürsichsein der „reinen allgemeinen Subjektivität" — sonst wäre sie Geist —: sie fühlt sich nur, und sie schaut sich an, aber sie denkt sich nicht. Der Begriff ist in ihr wohl für sich, aber nicht als das, was er an sich ist.

Hier wird der Punkt sichtbar, an dem auch im animalischen Leben der Widerspruch fortbesteht. Er ist nur aus der Äußerlichkeit ins Innere, in das Selbst hineingenommen. Und es ist nur folgerichtig, wenn er das Selbst des tierischen Individuums schließlich sprengt. Das geschieht im Gattungsprozeß, sofern er nicht mit dem Gestaltungsprozeß zusammenfällt, sondern diesen aufhebt, resp. über den Tod des Gestalteten hinwegschreitet.

Die Reproduktion der Art ist im animalischen Leben dieselbe wie im vegetabilischen, nur ihre Formen sind andere. Nicht nur das Geschlechtsverhältnis bildet sich heraus in der Ausprägung der Geschlechtsindividuen, sondern auch das Selbstgefühl spielt modifizierend hinein. Das bestimmt von Grund aus alle organischen Funktionen. Das Tier assimiliert nicht nur, sondern es „fühlt" auch Bedürfnis, „empfindet" Mangel. Sensibilität und Irritabilität treten mit zunehmender Höhe der Organisation immer selbständiger hervor und schaffen ein Verhältnis des Individuums zur Umwelt. Mit der Beweglichkeit und Aktionsfähigkeit steigt das Empfinden, der Schmerz, das Bedürfnis, der Trieb. Es sind die Anfänge des theoretischen und des praktischen Verhältnisses, die sich darin herausbilden.

Die Tätigkeit des Triebes hat ihre besondere Form, die des Herauf-

[1]) VII. a. 550.

kommens aus dunkler Tiefe, und zugleich der zielgerichteten Treffsicherheit: die Form des Instinktes. „Das Geheimnisvolle, das die Schwierigkeit, den Instinkt zu fassen, ausmachen soll, liegt allein darin, daß der Zweck nur als der innere Begriff aufgefaßt werden kann, daher bloß verständige Erklärungen und Verhältnisse sich dem Instinkte bald als unangemessen zeigen". Ein Zweckbewußtsein aber ist nicht vorhanden, so wenig als ein Begriffsbewußtsein. Der Fehler war immer, daß man die Zweckbeziehung als „äußere" verstand; man meinte, der Zweck müßte „auf bewußte Weise existieren". Anders, wenn man das Zweckverhältnis als „inneres" versteht. Das Tier hat dann wohl den Zweck aber kein Zweckbewußtsein. Es ist selbst mit seinem inneren Wesen dieser Zweck. „Der Instinkt ist die auf unbewußte Weise wirkende Zwecktätigkeit"[1]). Auch hier also begegnen wir derselben Grenze des Fürsichseins, und damit demselben Widerspruch des Animalischen.

Sehr eigenartig spielt in das Gefüge des individuellen und des Gattungsprozesses jene „Ohnmacht der Natur" hinein, von der wir sahen, daß sie für Hegels Naturbegriff konstitutiv ist. Die Unvollkommenheit des Gebildes ist im Reiche des Lebendigen ein anderes als bloße Inadäquatheit; denn sie wird auch subjektiv gefühlt, erlebt, als Unterliegen erlitten. Neben dem inneren Versagen, der Krankheit, gibt es auch das äußere Bedrohtsein, und zwar als empfundenes. Die Natur bildet den Organismus wohl in Anpassung und gleichsam „Anschmiegung" an jeweilige Lebensbedingungen, rüstet ihn aus mit Werkzeugen und Waffen. Aber die Anschmiegung hat ihre Grenzen. Der Begriff existiert nicht als solcher, nicht im Wissen um sich; sein bloßes Dasein genügt nicht, sich das Äußere zu unterwerfen, sondern es ist diesem unterworfen. Es erscheint daher auch „in den ärmlichsten Formen".

So ist das Tierreich nicht ein „in sich unabhängiges vernünftiges System"; es bleibt bis in die Einzelheiten durch „das Äußere" bestimmt, an das seine besonderen Formen sich anschmiegen. Und so auch ist das einzelne Individuum, dessen Selbst mit seinem Leben und Empfinden in diese Abhängigkeit hineingestellt ist, der Unvernünftigkeit der niederen Mächte ausgeliefert. Es ist „die Schwäche des Begriffs" in ihm, insofern ihm die „List der Vernunft", jene Mächte für sich arbeiten zu lassen, noch abgeht.

Die Schwäche des Begriffs unterwirft das Tier der äußeren Zufälligkeit, — und den Menschen, soweit er Tier ist, am allermeisten. Ja,

[1]) VII. a. 607.

das Tier wird dem Tiere selbst zur Bedrohung. Indem es sich bejaht und erhält, negiert es die anderen. „So im feindlichen Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen". Das ganze Leben des Tieres spielt sich in einer Sphäre des Zufälligen, Fremdartigen, Feindseligen ab. Es trägt den Charakter unausgesetzten Kampfes und Unterliegens. Die Umgebung in dieser äußerlichen Zufälligkeit „übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles und unglückliches ist"[1]). —

Dieses Verhältnis ändert sich mit der Menschwerdung. Wo der Begriff als das, was er an sich ist, als innere Bestimmung, zum Bewußtsein kommt und „für sich" wird, entsteht der Geist.

Im tierischen Gattungsprozeß geht das Individuum zugrunde, nachdem es in der Zeugung seine Bestimmung erfüllt hat. Es hat keine höhere Bestimmung. Dem Leben des Begriffs ist der Tod unangemessen. Der Begriff ist das Unvergängliche, weil er das Zeitlose ist. Indem das Zeitgebundene, sein „Andersein", dem Tode verfällt, wird er frei und geht aus dem Untergange als Geist hervor.

Mit dem Reich des Geistes beginnt ein neues Thema der Philosophie. Es ist nach Hegel das eigentliche und allein wesentliche. Aber zunächst hat sie es mit dem „subjektiven Geiste" zu tun. Es erwächst ihr der Gegenstand der Anthropologie und Psychologie. Zwischen sie hat Hegel die „Phänomenologie" des Geistes eingeschaltet. Ein großer Reichtum von Einsichten entfaltet sich in der Lehre vom subjektiven Geist; tiefe Menschen- und Seelenkenntnis geht Hand in Hand mit groß angelegter Aufrollung der Probleme. Aber das Bedeutsame liegt überall im Detail. Die von Wolf und Kant her wohlbekannten Kategorien des seelischen Lebens bleiben durchaus in Gültigkeit. Das Seelische steht von vornherein unter dem Aspekt der Aufgaben des Geistes, des Erkennens und des Wollens. Und soweit die Themen dieses Gebietes nicht von der „Phänomenologie des Geistes" vorweggenommen sind, verlieren sie sich teils in psychologische Einzelheiten, teils ins Problemgebiet des Wissens und des Ethos.

Am originellsten dürfte von alledem die Anthropologie sein. Sie handelt im ersten Abschnitt von der „natürlichen Seele" und stellt dadurch die Verbindung mit der Naturphilosophie her. Hier ist der Punkt, an welchem das traditionelle Leib-Seele-Problem aktuell wird. Man hat

[1]) VII. a. 651.

sich mit ihm vergeblich herumgequält und ist über die Dualität im Menschenwesen nicht hinausgekommen, weil man von der falschen Voraussetzung ausging, als handelte es sich um zwei ursprünglich verschiedene und substanziell entgegengesetzte Reiche des Seins. Es ist dann selbstverständlich hinterher nicht mehr möglich, zu einer „Einheit" des Menschen zu gelangen.

Der Fehler liegt in der Prämisse. Hat man den Weg der Logik hinter sich, hat man eingesehen, daß das „Wesen" alles Seienden der Begriff ist, und daß in den Gebilden der Natur nur „das Andersein" des Begriffs vorliegt, so stellt sich die Sache von Grund aus anders dar. Im erwachenden Bewußtsein kehrt der Begriff zu sich selbst zurück. Er „fühlt sich" und nähert sich damit dem Wissen um sich. Was wir als Gegensatz von Leib und Seele empfinden, ist nichts anderes als der Unterschied zwischen dem Begriff in seinem Andersein und dem Begriff in seinem Fürsichsein. In beiden Gliedern dieses Gegensatzes ist aber die Substanz dieselbe. Versteht man also das Menschenwesen aus seinem Begriff heraus, so findet man überhaupt keine zwei Substanzen, sondern nur eine. Der Unterschied als solcher bleibt deswegen natürlich bestehen. Aber er ist durchschaubar geworden als ein methaphysisch sekundärer [1]).

Seele ist nicht ein Gegensatz zur Leiblichkeit, sondern sie ist der Geist selbst in seiner Leiblichkeit. Darum sind die Probleme der Anthropologie in ihrem ganzen Umfange Probleme des Geistes. Das gilt von denen der Menschenrassen so gut wie von denen der Charakterologie und Physiognomik, vom Problem der Geschlechter und Altersstufen wie vom Problem der Pädagogik.

Im letzteren gibt Hegel Richtlinien von echter praktischer Weisheit. Erziehung ist nicht Sache des Erziehers allein, sondern auch des Kindes. Der Knabe hat selbst den Erziehungstrieb, er will geistig heranwachsen — aus dem lebendigen Begehren heraus, „zu werden, wie die Erwachsenen sind". Was daraus keimt, ist nicht nur „die Nachahmungssucht des Kindes" sondern auch das Bedürfnis, sich zu entwickeln. „Dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung". Da aber das Höhere, zu dem das Kind sich erheben will, ihm nicht in der Form eines Allgemeinen oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer „Autorität" erscheint, so ist auch sein Streben das Bedürfnis nach Autorität. Der Knabe „hat das Gefühl, daß das Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Das Gefühl ist bei der Erziehung

[1]) VII. b. 48 f.

sorgfältig festzuhalten. Deshalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinn der Schüler herabzulassen, anstatt diese zum Ernsten der Sache heraufzuheben" [1]). Das Kind will in den Ernst des reifen Lebens hineinwachsen. Dieser Wille ist das wertvollste Element in der Seele des Zöglings. Und wehe dem Pädagogen, der es nicht zu würdigen weiß: er zerstört die Grundlage, läßt das Beste verwahrlosen und nährt den Keim zu späteren moralischen Schäden.

Nicht überall schürft Hegel so tief. Aber überall weiß er das Wesen der Sache herauszuheben. Eine Fülle des ursprünglich Geschauten spricht aus seiner Theorie des Schlafes und des Traumes, des dunklen Gefühls, der Ahnung, des Hellsehens, aus seinen Anschauungen über das natürliche Selbstgefühl und dessen krankhafte Verrückung, den Wahnsinn. Von hohem Interesse ist auch die Stellung, die er der Gewohnheit gibt. Gewohnheit ist der „Mechanismus" des Selbstgefühls. Sie ist weit entfernt von denkfauler Stumpfheit, mit der man sie gerne zusammenstellt. Wohl kann der Mensch der Sklave seiner Gewöhnung werden, aber nur sofern er sie Herr werden läßt über seine Selbstbestimmung. Ihr Sinn aber ist gerade seine Herrschaft durch sie, sein Sich-in-der-Gewalt-Haben. Sie ist Abhärtung, Tüchtigkeit, Geschicklichkeit, Unabhängigkeit, Beherrschung von Dingen und Situationen. So ist sie zwar nicht selbst Freiheit, wohl aber Mittel der Freiheit. In der Gewohnheit nämlich ist die direkte Reaktivität auf das Zufällige unterbunden, die Aktivität vom Druck des Äußeren befreit. In ihr hat „die nicht mehr an eine nur subjektive Vorstellung gebannte .. Seele den an sie gekommenen unmittelbaren und vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihm völlig eingewohnt, daß sie sich in ihm mit Freiheit bewegt" [2]).

Gegen solche Erörterungen gehalten, ist das, was Hegel in seiner engeren Psychologie gibt, nur der Stufengang des geistigen Lebens, wie wir ihn bereits in der „Phänomenologie" angelegt fanden. Die tiefere Fassung ergibt sich überall erst von der objektiven Seite her. Diese aber ist der Gegenstand der Lehre vom „objektiven Geist".

[1]) VII. b. 95. [2]) VII. b. 234 f.

2. Begriff und Theorie des objektiven Geistes.

Aus der Fülle des gedanklichen Gutes, welches die Hegelsche Philosophie der Welt geschenkt hat, dürfte der Begriff des „objektiven Geistes" derjenige Bestandteil sein, der am frühesten und nachhaltigsten fruchtbar geworden ist. Daß die Auffassungen von Recht, Gemeinschaft, Staat, und nicht weniger vom geschichtlichen Sein, im 19. Jahrhundert von hier aus den entscheidenden Anstoß zur Revision und Neubegründung erhalten haben — und nicht nur in der Rechts- und Geschichts-Philosophie, sondern auch in der positiven Rechtswissenschaft, Soziologie und Geschichtsforschung selbst —, ist längst eine geschichtliche Tatsache, über die kein Zweifel besteht, an der auch die mannigfache, in dieser Entwicklung selbst einsetzende Opposition gegen zahlreiche Hegelsche Thesen nichts ändert. Von Hegel selbst aus gesehen, ist denn auch der Begriff des objektiven Geistes ein ganz zentraler, fast möchte man sagen „der" zentrale, auf den alles hinausläuft, — darin im Aufbau seines Systems nur noch überboten vom Begriff des „absoluten Geistes", der metaphysisch das letzte Wort behält.

Philosophisch genommen eine fundamentalere Angelegenheit als Hegels besondere Lehren von Recht, Staat und Geschichte ist deswegen die Klarstellung des Grundbegriffs selbst. Hegel hat es dazu an Hinweisen nicht fehlen lassen. Schon der Aufbau des Systems als solchen gibt Aufschluß darüber. Aber dieser Aufschluß ist an die Voraussetzungen des Systems, sowie an die Form der Dialektik gebunden. An sich dagegen ist der „objektive Geist" durchaus kein dialektischer Begriff und kann sehr wohl auch in anderer Form entwickelt werden. Zudem ist gerade der feste Einbau in das System nicht eben günstig für eine unbefangene Klarstellung dessen, was „objektiver Geist" eigentlich ist. Das System ist anfechtbar, man kann es ablehnen oder anerkennen. In der Naturphilosophie zumal wurde das sehr deutlich; sie fordert geradezu heraus zur Kritik. Wollte man nun etwa um des Zusammenhanges mit ihr willen den Begriff des objektiven Geistes beanstanden, so würde man nicht nur ihm, sondern auch Hegel selbst in seiner geschichtlichen Leistung übel gerecht werden.

Es sei deswegen vorwegnehmend gesagt, was sich in der Folge erst wird erweisen können: der Begriff des objektiven Geistes ist keine Systemkonsequenz, kein Produkt des dialektischen Gedankenzuges; ja er ist überhaupt kein spekulativer Lehrbegriff, sondern ein schlicht deskriptiver

Begriff, philosophische Formulierung eines Grundphänomens, das sich unabhängig vom Standpunkte jederzeit aufzeigen und beschreiben läßt. Kurz, er ist ein ursprünglich Geschautes, eine ganz auf sich selbst beruhende Entdeckung Hegels. Seine Konzeption ist das Zur-Einsicht-Bringen und begriffliche Ergreifen von etwas, was es schlechterdings gibt, dem gegenüber die Frage immer nur sein kann, ob man es erfaßt hat oder nicht; nicht weniger freilich auch, wie man es ausdeutet.

Zwischen dem System und der Entdeckung besteht also das umgekehrte Verhältnis: nicht das System führte zur Entdeckung, sondern die Entdeckung führte zum System. Die Konzeption des „objektiven Geistes" in Hegels Denken liegt weit diesseits der Hegelschen Systematik. Diese ist auf ihr als ihrer Grundlage und wesentlich um ihretwillen erstanden. Und so ist es kein Zufall, daß das System deutlich auf die Lehre vom objektiven Geist hin angelegt ist.

Ob und wie weit sich das aus den Anfängen Hegels her nachweisen läßt, ist eine ganz andere Frage. Vieles aus seiner Frühzeit dürfte dafür bestätigend sein. Aber nicht um einen solchen Nachweis handelt es sich hier. Es handelt sich vielmehr ausschließlich um das Zeugnis, das seine ausgereifte Philosophie selbst ablegt. Und diese, so darf man sagen, spricht gerade in diesem Punkte eine durchaus deutliche Sprache. Hegel ist von Anbeginn der Philosoph des Geistes: die frühen Schriften, die Phänomenologie, die Logik beweisen es schlechterdings. Geist aber bedeutet ihm ebenso offenkundig von Anbeginn den objektiven Geist, wenn schon der Terminus erst nach und nach fest wird. Das ist einer der Züge, die ihn radikal von Fichte scheiden: nicht das Bewußtsein ist das Wesentliche am Geist, sondern das Allgemeine, der Begriff, die Idee, sofern sie in ihren objektiven Verwirklichungen der wahre Gehalt der realen Welt ist.

Was ist „objektiver Geist"? Man denkt zunächst an diejenige Objektivität, in der aller geistige Gehalt sich ausprägt. Alles Bewußtsein hat seinen Gegenstand, und inhaltlich verstanden ist es eine Objektwelt. Nicht das ist gemeint im objektiven Geist; das gerade ist auch dem subjektiven Geist eigentümlich, denn er als solcher ist Bewußtsein. Der objektive Geist ist als solcher nicht Bewußtsein. Es gibt wohl ein Bewußtsein des objektiven Geistes, und jedes menschliche Bewußtsein ist an seinem Teil auch ein solches. Aber er selbst ist nicht dieses Bewußtsein. Er hat eine andere Seinsweise, eine „objektive".

Dabei ist das Sein des objektiven Geistes weit entfernt, etwas

Verborgenes oder Geheimnisvolles zu sein, — oder gar etwas Mystisches, das sich erst einer besonderen seelischen Einstellung erschlösse. Ganz im Gegenteil, er ist ein uns allen Wohlbekanntes, ein Lebenselement, in dem wir alle darinstehen, außerhalb dessen wir gar kein Dasein haben, gleichsam die geistige Luft, in der wir atmen. Er ist die geistige Sphäre, in die Geburt, Erziehung und geschichtliche Zeitlage uns hineinstellen und hineinwachsen lassen; jenes allgemeine Etwas, das wir in Kultur, Sitte, Sprache, Denkformen, Vorurteilen, herrschenden Wertungen als überindividuelle und dennoch reale Macht kennen, gegen das der Einzelne nahezu macht- und wehrlos dasteht, weil es sein eigenes Wesen ebenso durchdringt, trägt und prägt wie das Wesen aller Anderen.

Dieses merkwürdige Etwas ist ein Medium, durch das hindurch wir alle Dinge sehen, auffassen, beurteilen, auswerten, behandeln. Und doch zugleich weit mehr als ein Medium, ein Gestaltendes, Formendes, Führendes in uns selbst. Seiner geschichtlich ansichtig zu werden — rückschauend, vom Standpunkt des Epigonen — ist leicht. Wir sprechen von geistigen Richtungen und Strömungen eines Zeitalters, von seinen Tendenzen, Ideen, Werten, seiner Moral, Kunst oder Wissenschaft. Wir verstehen diese Phänomene als etwas geschichtlich Reales, das sein Entstehen und Vergehen, also sein Leben in der Zeit hat, nicht anders als die Individuen auch. Aber wir sind weit entfernt, sie dem geschichtlichen Individuum als solchem zuzuschreiben, als wären sie bloß die seinen. Wir erfassen sie wohl konkret am leichtesten an dem einen oder dem anderen scharf ausgeprägten Repräsentanten. Aber wir wissen, daß er *nur* Repräsentant ist, daß jenes an ihm sich ausprägende geistig Reale weder das seinige ist noch auch inhaltlich im ihm aufgeht.

Nicht weniger wohlbekannt ist der objektive Geist im Leben der eigenen Gegenwart. Man spricht z. B. ganz eindeutig von einem „Wissen unserer Zeit". An diesem Wissen gewinnt der Einzelne Teil, findet sich lernend darin zurecht; aber es selbst geht in seinem Wissen niemals auf. Unzählige Köpfe arbeiten daran fort, aber keiner nennt es ganz sein. Dennoch ist es etwas Ganzes, Zusammenhängendes, sich einheitlich Fortentwickelndes, ein Gebilde mit eigener Ordnung, eigenen Gesetzen. In keinem Bewußtsein eines Einzelnen hat es Raum; dennoch ist es ein spezifisch Geistiges, wesensverschieden von allem Dinglichen, Materiellen. Und dabei ist es ein durchaus Reales, mit allem, was zur Realität gehört: zeitlichem Entstehen, Wachstum, Entwicklung, Blüte und Verfall. Die Individuen sind seine Träger. Aber seine Realität ist nicht die der Individuen — wie

auch sein Leben und seine Dauer eine andere ist als deren Leben und Dauer. Es besteht fort im Wechsel der Individuen. Es ist ein geistig Reales, ein Seiendes eigener Art, objektiver Geist.

Genau so ist es mit allem, was einer Menschensphäre geistig gemeinsam ist, von den äußerlichsten Formen, Sitten, Gebräuchen bis hinauf zu Gesetzen, Gemeinschaftsform, Staat, Moral, Geschmacksrichtung, Idealen. Auch herrschende Vorurteile, Irrtümer, Schiefheiten aller Art gehören hierher. Der objektive Geist nun, in dieser Breite verstanden — mit allen seinen Sondergebieten — hat seine „Geschichte". Ja, er recht eigentlich ist dasjenige, was allein Geschichte im strengen Sinne hat. Ohne ihn wäre die Flucht der kurzlebigen Individuen ein geschichtsloses Kommen und Gehen, gleichförmig, ohne Richtung und Entwicklung, wie im Leben der Gattung. Der objektive Geist ist es, was das Menschengeschlecht über die Tiergeschlechter erhebt, was den Menschen — im Allgemeinen wie im Individuum — zum Geschichtsträger macht.

Real, wie alles, was Geschichte hat, sind auch seine Schöpfungen. So vor allem das Gemeinwesen, der Staat. Er ist sogar die eminent reale Macht, eine Realität anderer Größenordnung als der Einzelmensch. Wir unterscheiden denn auch ohne Schwierigkeit den wirklichen Staat vom unwirklichen, der Utopie; desgleichen das positive oder geltende Recht von bloßen Rechtsideen, die positive Moral als die geltende und herrschende von nichtgeltender. Es sind lauter real bestimmende Mächte in unserem Leben. Das Gleiche gilt von jeder Art Anschauungsweisen, Vorzugstendenzen der Wertung und des Geschmacks. Ihre Realität wird ungeachtet ihres unsichtbar und ungreifbar schwebenden Daseins sehr drastisch fühlbar, wo sich der Einzelne oder eine Gruppe von Einzelnen gegen sie auflehnt, sie durchbricht. Ein ungleicher Kampf entsteht. Er kann das Individuum vernichten. Wie eine Mauer steht der objektive Geist dem Ansturm des kühnen Neuerers entgegen. Erst wo sein eigenes Gefüge bröckelig geworden ist, wo sein eigenes Leben auf Umwälzung hindrängt, dringt der Einzelne durch; in Wahrheit aber auch hier nicht durch die eigene, verschwindende Kraft, sondern weil er die freigewordene Kraft des objektiven Geistes selbst auslöst.

Das Merkwürdige aber am objektiven Geist ist, daß er zwar ein geistig Allgemeines ist, aber nicht allgemeines Bewußtsein. Das ist paradox genug, wenn man erwägt, daß geistiges Sein ohne Bewußtsein doch wohl gar nicht bestehen kann. Es ist eben doch Schöpfung des Bewußtseins. Das Erstaunliche ist aber, daß es hier — als geschaffenes geistiges

Sein — über seinen Schöpfer hinauswächst, ein Eigenleben entfaltet, zur Macht über ihn wird, ohne doch selbst ein Bewußtsein außer ihm zu haben.

Das Gemeinwesen z. B. ist Schöpfung des Menschen als des bewußten subjektiven Geistes; aber es selbst hat kein Bewußtsein. Desgleichen das Recht, die Moral, die Sitte. Es gibt wohl ein Staatsbewußtsein, Rechtsbewußtsein, sittliches Bewußtsein, aber nur in den Einzelsubjekten. Der objektive Geist hat sein Bewußtsein nicht in sich, sondern in uns, den subjektiven Geistern. Dieses aber ist nicht ein ihm adäquates Bewußtsein. Er ist wohl der allgemeine, makrokosmische Geist, aber sein Bewußtsein ist kein allgemeines, makrokosmisches. Hegel drückt das so aus: „Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite des äußerlichen Erscheinens an ihr“ [1]).

Er ist also das, was er „an sich“ ist, nicht ebenso unmittelbar „für sich“. Das ist der genaue dialektische Ausdruck für das Fehlen des allgemeinen und adäquaten Bewußtseins. Der „objektive Geist“ ist wohl Objekt, aber nicht zugleich Subjekt dieses Objekts. Und darum eben heißt er „objektiver Geist“. Er realisiert sich in Gebilden großen Stils, in Völkern oder ganzen Völkergruppen, und ist in ihnen reales „Objekt“, aber nicht für sich, sondern nur für die individuellen Subjekte, denen er als äußere Macht „erscheint“ — als ein wirklich Objektives.

Es darf als ein hohes Verdienst Hegels angesehen werden, daß er in diesem grundlegenden Punkt nicht zu metaphysischen Hilfskonstruktionen greift, keinen übermenschlichen Intellekt einführt — nach dem bekannten Vorbilde der Rationalisten —, daß er sich nicht zu einem „allgemeinen Ich“ oder einem transzendentalen Subjekt rettet. All das läge hier nah und wäre eine bequeme Lösung des Widerspruchs. Hegel läßt sich dadurch nicht verführen. Er läßt streng das Phänomen walten, wie er es findet und nimmt den Widerspruch ungeschmälert auf.

Daran darf man sich nicht irremachen lassen, wenn man in seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie vielfach und grundsätzlich die Rede findet von einem „Bewußtsein“ eben derjenigen Gebilde, die den Inhalt des objektiven Geistes ausmachen. Denn der objektive Geist besteht selbstverständlich niemals ohne subjektiven Geist; er hat diesen als niedere Stufe schon in sich. Recht besteht nie ohne Rechtsbewußtsein, ja selbst Geschichte gibt es nach Hegel nicht ohne Geschichtsbewußtsein. Aber

[1]) VII. b. 376.

immer ist dieses Bewußtsein das der Individuen, und deshalb keineswegs adäquat. Hegel darf also sehr wohl sagen, der objektive Geist „habe“ Bewußtsein seiner selbst, ja, er „sei“ auch Bewußtsein seiner selbst. Er ist es durchaus wesenhaft, aber er ist es nicht in seiner eigenen Seinsform, sondern nur in der seiner jeweiligen Träger. Er hat sein Bewußtsein durchaus nur in uns. In sich hat er es nur mittelbar, durch uns, sofern wir einbezogen sind in ihn und in keiner Weise jemals außer ihm bestehen.

Die Probe auf das Exempel dieses durchaus nicht einfachen Verhältnisses findet sich in der dialektisch nächsthöheren Stufe, dem „absoluten Geist“. Dieser ist Synthese des subjektiven und objektiven Geistes, des Wissens und des Seins, nämlich diejenige Realität des Geistes, in der er um das, was er in seiner Allgemeinheit und Objektivität „ist“, auch weiß. „Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geist. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige Gestalt zu sein“ [1]).

Auch hier hält Hegel streng an der Seinsweise der Subjektivität fest. Inhaltlich erhebt sich der subjektive Geist — im Menschen — zum objektiven Geist. Nur in dieser Form gibt es in der Welt den „absoluten Geist“: in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie. Auch diese Stufen sind kein intellectus infinitus, kein göttliches Bewußtsein über dem Menschen, sondern durchaus menschliches Bewußtsein. Oder richtiger, sie sind der Idee nach die Erhebung des menschlichen Bewußtseins zur Adäquatheit der Objektivität, zum Bewußtsein des Absoluten. Das Absolute eben hat sein Bewußtsein nicht außer uns und gegen uns, sondern in uns. —

Soweit ist der Begriff des objektiven Geistes ein rein Erschautes, reine Entdeckung; und so weit darf er als unverlierbare Errungenschaft Hegels, als ein Übergeschichtliches in seiner Philosophie gelten. Man kann darauf getrost seine eigene Erklärung aus der Phänomenologie des Geistes anwenden, daß die Dialektik des Geistes die „Erfahrung“ ist, die der Geist mit sich selber macht. Und man versteht es auch ohne weiteres, warum dieser Begriff des objektiven Geistes bahnbrechend werden konnte für geschichtliches, rechtliches, staatliches und sittliches Verstehen: er ist

[1]) VII. b. 440.

die geschichtlich erste wohlgelungene Fundamentalbestimmung des geistigen Seins als einer überpersönlichen Wirklichkeit.

Aber Hegels eigene „Lehre" vom objektiven Geist geht in dieser Fundamentalbestimmung nicht auf. Sie ist nicht nur die glückliche Heraushebung und Fassung des Phänomens, sondern gleichzeitig auch eine philosophische Theorie, Deutung des Phänomens, Metaphysik des Geistes. Im Obigen wurde um der hohen geschichtlichen Bedeutung willen, die dieser Begriff gewonnen hat, hiervon noch ganz abgesehen; und insofern ist das Gesagte, als Lehre Hegels verstanden, durchaus einseitig.

Die Metaphysik des objektiven Geistes aber führt uns zurück in die Lehre vom Begriff als der Wahrheit des Wesens, von seinem Fürsichsein in der Idee und von der Realisierung des Absoluten.

Es liegt im Wesen des objektiven Geistes, daß er nicht nur nicht aufgeht in der Subjektivität der Individuen, sondern auch ein von Grund aus anderes Sein hat. Er ist also auch nicht Summe der subjektiven Geister, nicht ein Ganzes zu ihnen als Teilen, nicht Integration aus ihnen. Er hat wohl seine Träger an ihnen und existiert geschichtlich real nie ohne sie, aber seine Realität ist nicht die ihrige. Er hat Eigenleben, eigene Entwickelung, er ist dasjenige in ihnen, was Geschichte hat. Die Kategorien des Bewußtseins treffen auf ihn nicht zu. Dieses sein Eigenwesen führt nun eine ganz einzigartige Form der Wechselwirkung zwischen ihm und den Individuen herauf. Er ist in seiner Verwirklichung bedingt durch die realen Individuen, hat in ihnen nicht nur Glieder, Repräsentanten, Material, sondern auch seine schaffenden, realisierenden, fortbewegenden Kräfte; aber ebenso oder noch mehr bedingt sind die Individuen durch ihn, sie leben und atmen ganz in ihm als in ihrem Element, werden von ihm geformt, geprägt und finden ihre höchste Bestimmung in der Rolle, die ihnen in seinem Gefüge durch die Funktion als seine Organe zufällt. Sie sind Schöpfer und Geschöpfe zugleich — des objektiven Geistes. Als seine Schöpfer gehen sie in ihm auf und unter, als seine Geschöpfe gehen sie aus ihm hervor. In beiden Beziehungen ist er es, der als überlegenes Gebilde dasteht. Sowohl als Grund wie auch als Zweck ist er zugleich das Ganze seiner selbst und ihrer. Also ist er „die Wahrheit" des ganzen Gefüges, der sich realisierende Begriff im Leben und Geschick des Menschen. Als Begriff aber in diesem eminenten Sinne ist er „die Substanz", die in den Individuen nur ihre Akzidentien hat.

Damit gewinnt die Realität des objektiven Geistes ein anderes

Gesicht. Man erkennt ihre wuchtigen Züge am schärfsten ausgeprägt in Hegels Begriff der Geschichte. Alle Geschichte hat ein Substrat, an dem sie sich abspielt. Das Substrat der Menschheitsgeschichte ist der objektive Geist. Er ist es in der Geschichte eines Volkes als „Volksgeist", in der der Menschheit als „Weltgeist". Im besonderen wie im allgemeinen hat er Substanzcharakter. Seine Wandlungen sind seine Entwicklung, seine Entwicklung ist seine Selbstverwirklichung. Wirklich ist, wie wir früher sahen, nur was Verwirklichung einer Idee ist. Und so ist die Idee im Verwirklichungsprozeß nicht nur das Prinzip, sondern auch die Substanz, die sich Realität gibt.

Die generelle Bestimmung des Geistes also ist, daß er ungeachtet seiner erst langsam fortschreitenden Entwicklung doch das Ursprüngliche ist, Selbstzweck, sich aus eigener Kraft und Bestimmung realisierender Begriff. Ja, er ist das allein Wirkliche in allem sogenannten Wirklichen. „Wir sagen nun von ihm, daß der Geist nicht ein Abstraktum ist, nicht solch eine Abstraktion von menschlicher Natur, sondern durchaus individuell, tätig, schlechterdings lebendig"[1]). Daß er „individuell" ist, dürfte in erster Linie den Gegensatz zur Abstraktheit andeuten, also soviel wie „konkret" bedeuten; daneben geht es aber wohl auch auf die reale Individuation des allgemeinen Geistes zum besonderen „Volksgeist". Denn dieser ist geschichtlich einmalig und einzig. Dem Einzelsubjekt gegenüber bleibt er deswegen natürlich ein Allgemeines.

Die These ist demnach, daß dieses Allgemeine nicht ein nachträglich durch Verallgemeinerung gebildeter Begriff ist, sondern das Primäre; oder auch, daß dieses Allgemeine real ist, und zwar die reale, konkrete, unteilbare Substanz der Geschichte, ein einheitliches Wesen, das wiederum bis zur Individualität gegliedert, besondert, determiniert ist; ein Wesen, welches — obgleich unsichtbar und im Einzelnen nicht faßbar — doch ein Organisches, Lebendiges und im geschichtlichen Geschehen selbst Agierendes ist. In diesem Sinne ist auch seine „Aktivität" buchstäblich zu verstehen. Geschichte ist nicht blindes Geschehen, wie blind auch der Mensch in ihr getrieben sein mag. Sie ist zweckläufige Realisation von etwas, was in ihr schon als „Substanz" vorausgesetzt ist. Und nicht wie ein äußeres Verhängnis kommt dieses Gerichtetsein über sie; es ist ihre innere Richtung, ihre Eigendetermination, spontanes Schaffen des substanziellen Wesens in ihr, das sich eben damit als ein reales manifestiert. Dieses

[1]) Philosophie der Weltgeschichte (Lasson) I. 31.

Reale, Primäre, Substanzielle, sich selbst Dirigierende ist der objektive Geist.

Nicht anders als in der Geschichte ist es in den großen positiven Schöpfungen des Geistes, wie sie überall bestehen, wo in der Welt es ein Gemeinschaftsleben gibt: im Recht, im Staat, in der bestehenden Moral. Wir sehen denselben objektiven Geist hier nur von anderer Seite, in seiner anderen Dimension. Denn Geschichte, auch wenn man von der eigentlichen Zeitlichkeit in ihr absieht, ist schließlich nur der in seine Stadien differenzierte Entwicklungsprozeß des objektiven Geistes. Und es liegt im Wesen der Entwicklung, daß sie Entwicklung „von etwas" ist, was als solches nicht sie selbst ist, also eines anders dimensionierten, nicht prozessualen Gebildes. Versteht man das Recht als einen Zusammenhang geltender Normen oder Gesetze, so mag dieser Zusammenhang als System zeitlich sich wandeln, er bleibt deswegen doch in jedem Wandlungsstadium ein zeitloses Ganzes, ein bei aller positiven Geltung und unbestreitbaren Realität doch ideelles Gebilde, über das als solches die Zeit keine Macht hat. Insofern ist die Manifestation des objektiven Geistes in dieser Betrachtung die fundamentalere.

Hegel hat trotz seiner spekulativen Interessiertheit am Geschichtsproblem diese sachliche Priorität sehr wohl gesehen und ihr in seiner — ausdrücklich diesseits der Geschichtsdimension stehenden — „Rechtsphilosophie" Rechnung getragen. Er entging dadurch der Gefahr des philosophischen Historismus, die wir Heutigen freilich in ganz anderem Maße als die unsrige kennen, die aber in Hegels Denken zuerst die Fangarme ausstreckte — nach dem sich erstmalig radikal auf sich besinnenden geistigen Sein.

Läßt man vor der Hand noch das Dialektisch-Spekulative beiseite, so kann man den Kern der Sache etwa folgendermaßen herausheben. Immer glaubte man sich vor einer strikten Alternative stehend: die Gesetze des Rechts, des Staats, der Moral sind entweder ewige, göttliche Gesetze, absolut, dem Menschen schlechthin vorgezeichnet, von undiskutierbarer Autorität; oder aber sie sind Menschenwerk, Satzung, ein in seiner Geltung Gewordenes, an sich Zufälliges und Zerstörbares, der Auflösung anheimgegeben wie alles Entstandene, nicht nur diskutierbar, sondern in seiner Wirklichkeit die berechtigte Kritik geradezu herausfordernd. In Hegels Lebens- und Wirkenszeit klingt noch das Pathos der Aufklärung, als das der jüngsten Vergangenheit hinein. Es ist das Pathos eines wahren Sklavenaufstandes gegen traditionelle Geltung und

Autorität jeder Art, die Tendenz, alles Verbriefte und Geheiligte herabzureißen, seine Relativität zu erweisen, es als Satzung zu entwerten und dem „Geiste" in der Auflehnung seine „Freiheit" wiederzugeben.

Wie Hegel sich zu diesem vermeintlichen Freiheitskriege des Geistes wider den Geist gestellt, haben wir an seiner Phänomenologie ausführlich gesehen. Charakteristisch für seine Haltung ist die mit Fichte gemeinsame Front gegen die Aufklärung, gleichzeitig aber auch der Blick für ein gewisses objektives Recht in ihr. Er ist hier, wie in so vielen anderen Fragen auch, den leidenschaftlichen Vorgängern durch Ruhe, Reife, unparteiisches Wägen weit überlegen. An jeder geistigen Tendenz findet er den Wahrheitskern, und er weiß das Entgegengesetzte in großzügiger Synthese zu vereinigen. Auf keinem Gebiet vielleicht ist diese seine echt philosophische Weite des Herzens von größerer Fruchtbarkeit als auf dem des objektiven Geistes.

Man ermißt ihren Wert nicht, solange man auf Einzelheiten hinschaut. Die Stellungnahme ist eine ganz prinzipielle, sie betrifft die letzten Grundlagen geistigen Lebens. Sie ist deswegen auch nichts weniger als ein gutgemeinter Versöhnungsversuch. Hegels Denken ist niemals eklektisch kombinierend. Seine Entscheidung ist radikal, streng, vernichtend nach beiden Seiten. Und sie ist zugleich aufbauend von beiden Seiten her — oder richtiger wohl: eine von tieferem Grunde aus aufbauende, in der beide Seiten des Gegensatzes zu ihrem Recht kommen, indem sie „zu Momenten herabsinken". Hegel hat damit eine Synthese geschaffen, die keineswegs bloß eine philosophisch-gedankliche ist. Sie ist eine geistesgeschichtliche Synthese, in der die Oberströmung eines ganzen Zeitalters sich zurückgefunden hat zur tieferen und älteren Unterströmung, gegen die sie vorging. Das ist der Grund, warum sein Gedanke Schule gemacht hat, warum die bewegtesten und lebendigsten Forschungszweige der entstehenden Geisteswissenschaften zu Hegels Begriffen und gedanklichen Prägungen greifen mußten, um des scheinbar Ungreifbaren ihres Gegenstandes habhaft zu werden.

Die Hegelsche Lösung der Streitfrage ist diese: die ganze Alternative ist falsch. In Recht, Staat, Moral handelt es sich weder um Satzung und Menschenwerk noch um unwandelbare ewige Wahrheiten, sondern um ein Anderes, ein Drittes, — nämlich um ein Allgemeines, Übersubjektives, und dennoch Real-Substanzielles, welches seine jeweiligen Ausprägungen in jenen umstrittenen Gesetzen, Normen, Wertungen hat. Es selbst ist identisch, aber in seinen Ausprägungen ist das Identische

wandelbar. Es ist ein Lebendiges, der Wandel ist sein Leben. Dieses Dritte, Identische, Wandelbare, Lebendige ist der objektive Geist. Das begriffliche Verstehen seines Wesens ist der Schlüssel des Rätsels.

Zunächst einmal: vom objektiven Geist läßt sich jedenfalls nicht sagen, daß er willkürliches Menschenwerk sei. Umgekehrt, was die Einzelperson wirkt, ist vielmehr sein Wirken in ihr. Er schafft sich in ihr sein Organ. Wohl ist es die geistige Leistung des Individuums, die an ihm zutage tritt; aber weder ist sie autonome Erfindung des Individuums, noch ist ihr objektiver Sinn der, ein Individuelles, oder auch nur Partikuläres zu sein. Was an geistigem Gut der Mensch schafft, hat von vornherein das Gepräge des Objektiv-Geistigen: kaum aus seiner Hand hervorgegangen, ist es auch schon nicht mehr das seinige, sondern ist ein Allgemeines, d. h. wörtlich ein Allen Gemeines und Gehörendes. Es beweist damit seinen wahren Ursprung aus der „Substanz" des objektiven Geistes.

Aber ebensowenig läßt sich vom objektiven Geiste sagen, daß seine besonderen Gebilde und Ausprägungen absolut seien und ewige Wahrheit hätten. Es liegt vielmehr in ihrem Wesen, immer nur relativ auf eine bestimmte Form seiner Realisation zu sein, nur in ihr Gültigkeit zu haben, mit ihr aber, wenn sie in andere Realgestalt übergeht, auch selbst in Anderes überzugehen. Sie unterliegen dem Grundgesetz seiner Verwirklichung. Aber da dieses ein Prozeßgesetz ist, und der Prozeß die Form der Entwicklung hat, so sind sie als Teilmomente eines Ganzen auch in jedem besonderen Entwicklungsstadium schon sowohl Resultat als Prozeß; desgleichen sind sie stets ein Ganzes — im Hinblick auf den jederzeit vorhandenen organischen „Gestalt"-Charakter, dem sie zugehören, — und gleichzeitig stets nur ein Halbes, nur Teilgebilde, das der Ergänzung harrt.

Sie haben ihre Rechtfertigung nicht in sich, sondern außer sich. Sie sind als Teilgebilde jederzeit anfechtbar; aber innerhalb des organischen Ganzen sind sie keineswegs nach Belieben bestreitbar. Ebensowenig sind sie herauslösbar, eliminierbar, ersetzbar, durch ein beliebiges Anderes. Kurz, sie haben ihr eigenes inneres Gesetz der relativen Gültigkeit, welches sie der äußeren Relativität auf Willkür und Dafürhalten des endlichen Verstandes, oder gar des individuellen Wollens, überhebt. Und dieses ihr Eigengesetz ist zugleich das Gesetz ihrer Wandlung und ihres Übergehens in anderes. Aber dieses Gesetz liegt eine Schicht tiefer als

ihre äußere Realität. Es liegt in ihrer perennierenden allgemeinen Substanz, dem objektiven Geist.

Man hat in Hegel vielfach den „Philosophen der Restauration" gesehen, hat ihm die kritiklose Verteidigung überlebter bestehender Zustände zur Last gelegt. Das mag nicht ganz unberechtigt sein im Hinblick auf gewisse Thesen seiner Staatslehre, in denen der nicht eben tadellose preußische Staat von 1820 eine Art Rechtfertigung für sich erblicken konnte. Aber mit den Grundlagen seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie hat das nichts zu schaffen; und erst recht nichts mit dem eigentlich metaphysischen Kerngedanken seiner Lehre vom objektiven Geist. Dagegen gibt es wohl eine tiefe Aversion Hegels gegen die Nörgelei der Besserwisser, die ohne Fühlung mit dem inneren Zusammenhang der Verhältnisse, ohne Ahnung des Kommenden, das allezeit aus dem Dunkel her sich bereitet, die Weltverbesserer spielen. Wir kennen diese Haltung Hegels aus der Phänomenologie. Sie ist auch in der Rechtsphilosophie keine andere.

Aber ihr Sinn ist wiederum weit entfernt von bloß persönlicher Stellungnahme. Sie ist eine echt philosophische Tendenz. Sie wurzelt in der Einsicht, daß alles seine Zeit hat, in der es von innen heraus notwendig wird, daß es dann, und nur dann, seine Berechtigung — seine „Wahrheit" — hat, und daß alles gewaltsame Verbessern dagegen nicht nur ohnmächtig, sondern auch „unwahr" ist und Unrecht hat. Diese Überzeugung wurzelt recht eigentlich in dem Glauben an die Realität das objektiven Geistes und das Eigengesetz seiner Entwickelung. Ja, sie ist identisch mit diesem Glauben. Sie ist nichts weniger als reaktionäres Streben. Desgleichen nichts weniger als bequemer Fatalismus, der die Hände in den Schoß legt und auf das Tun der Vorsehung wartet. Sie verträgt sich sehr wohl mit gespanntester, handlungsbereiter, verantwortungsfreudiger Aktivität. Sie ist nur mitten in aller Gespanntheit das ehrfürchtige Lauschen auf den langsamen Schritt des einen großen Werdens, in dem alles Handeln sinnvoll sein muß, jederzeit bereit, mit der eigenen menschlichen Kraft sein Werkzeug zu werden.

Was hier in einer einzigen großen Linie, vom persönlichsten Empfinden des Menschen Hegel bis zum geklärten spekulativen Weltverstehen des Philosophen seiner Epoche, sich erhaben ausprägt, das ist die Fühlung mit dem im höheren Sinne „Wirklichen" und die bewußte Zurückhaltung gegenüber seiner unentrinnbaren, aber auch sinnvoll überlegenen Logik. Spekulativ ist dieser Zug des Hegelschen Denkens am bekanntesten aus

seiner des öfteren gebrachten Polemik gegen den Fichteschen Sollensbegriff und — man darf wohl sagen — gegen das Fichtesche Ethos, den Eifergeist des unendlichen Strebens und des reinen, inhaltslosen Aktivismus.

In seiner Vorrede zur „Philosophie des Rechts" hat Hegel diesem Gedanken den klassischen Ausdruck gegeben. Hier steht die berühmte These der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen in der Welt; und nur aus dem Problemzusammenhang, in dem sie steht, ist sie richtig zu verstehen. Keine Hegelsche These ist so viel umstritten und so viel mißverstanden worden wie sie. Denn tritt man an sie mit dem üblichen Wirklichkeitsbegriff heran, so ist ihr Sinn schon vor aller Interpretation verfehlt.

Für alle Philosophie, sofern sie nicht weltfremde Theorie sein will, ist ihr Verhältnis zur Wirklichkeit das Ausschlaggebende. Es ist leicht, utopische Ideale aufzustellen und mit ihnen das Wirkliche zu kritisieren. Aber die Wirklichkeit hat ihr geschichtliches Recht, kraft dessen sie über alle Utopien ungehemmt hinwegschreitet. Sie ist stärker als der von ihr abirrende Gedanke — nicht durch die Erdschwere des bloßen Realseins, sondern dadurch, daß sie selbst bereits Verwirklichung eben jener Vernunft ist, deren Selbstbewußtsein die Philosophie — wenigstens der Idee nach — ist. Es ist recht eigentlich das Bekenntnis des Philosophen, „daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte, — oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Räsonnierens" [1]).

Es ist deswegen aber nicht so, daß etwa alles, was die Philosophie in der Form der Utopie behandelt, ein „leeres Ideal" wäre. Die Platonische Republik z. B. ist nach Hegels Auffassung weit entfernt davon. In ihr spricht sich wesentlich nichts anderes aus als „die Natur der griechischen Sittlichkeit" — freilich ohne diese ihre „Natur" als solche zu erkennen, und deswegen sich selbst „in einer äußeren, besonderen Form jener Sittlichkeit" erscheinend. Platon gab seinem Staat Gesetze aus einem seherischen Wissen heraus um das im höchsten Sinne „Wirkliche" im objektiven Geiste seiner Zeit. Er formulierte das, was geschichtlich im Anzuge war, was ans Licht drängte und in der „Sehnsucht" der Menschen bereits wirklich war. „Dadurch aber hat er sich als der große Geist bewiesen,

[1]) VIII. 16.

daß eben das Prinzip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, die Angel ist, um welche die damals bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat".

Nicht darum natürlich kann es sich handeln, wie weit Hegel mit seiner geschichtlichen Bewertung Platons Recht habe. Blickt man auf die Jahrhunderte des Hellenismus, so hat er Unrecht. Blickt man aber auf die große geschichtliche Linie der Entwicklung des Platonismus in christlicher Zeit, so wird man ihm freilich ein gewisses Recht nicht absprechen können.

Aber das Wesentliche ist nicht dieses, sondern die am Beispiel Platons beleuchtete eigene Stellung Hegels zu dem, was er „das Wirkliche" nennt, — nicht also zu allem beliebigen geschichtlich Gewordenen und Zufälligen, sondern zu dem, was in organischer Entwicklung eines Prinzips ans Licht der Wirklichkeit drängt und in der jeweiligen Geistesrichtung einer Zeit bereits Wirklichkeit hat. Denn „wirklich" in diesem Sinne ist nur, was Verwirklichung einer Idee ist. In diesem Sinne allein ist das berühmte Wort zu verstehen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" [1]).

Anschaulich wird der Sinn dieses Wortes, wenn man das „Wirkliche" streng als dasjenige im Gange geistiger Entwickelung versteht, was das eigentlich „Wirkende" in ihm ist, was die Kraft hat, ihn zu bewegen. Es spricht sich dann nichts Geringeres darin aus als der große Optimismus der Idee, der Glaube an den Vernunftcharakter des Absoluten und an die Kraft des Guten, sich in der Härte des Realen durchzusetzen. Die allein würdige philosophische Haltung ist für Hegel mit solchem Glauben geradezu identisch. „In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein, wie die Philosophie". Philosophie eben ist Rückkehr zur Unbefangenheit — im Gegensatz zum Eifergeist; sie findet sich allezeit solidarisch mit denen, welche ein natürliches Gefühl für das Jeweilige, das am Werden ist, nicht verloren haben. „Wenn die Reflexion, das Gefühl, oder welche Gestalt das subjektive Bewußtsein habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eitlen, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, so ist es selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung im eigenen Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und

[1]) VIII. 17.

Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen".

Ist die Idee das allein Wirkliche in aller sogenannten Wirklichkeit, so ist der Satz, daß Wirkliches und Vernünftiges identisch ist, ein bloßer Folgesatz. Man kann ihn als den metaphysischen Grundsatz der Lehre vom objektiven Geist bezeichnen. Es ist nicht so, wie der Kurzsichtige sich leicht einreden mag, daß der Mensch mit seinem endlichen Verstehen alle Vernunft gepachtet hätte. Wohl ist er es, in dem allein die Vernunft zum Bewußtsein kommt, d. h. sich realisiert. Aber wann und wo immer sie es tut, tritt sie in Gegensatz zum endlichen Verstande. Sie selbst aber ist „an sich" tausendfach außer ihm in der Welt und geht in seinem Verstehen nie auf. Und wo sein Verstehen gegen sie geht, verleugnet es seinen Gegenstand — d. h. seine Substanz — und wird zur „Eitelkeit". „Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagen zu fühlen"[1]).

Dieses, daß es in aller bunten Mannigfaltigkeit einen Kern des im eminenten Sinne „Wirklichen" gibt, ist die erste Einsicht alles philosophischen Begreifens. Und erst mit ihr gewinnt dieses die Grenzen seines Gegenstandes. Jene Mannigfaltigkeit als solche ist nicht Gegenstand der Philosophie. Oft ist diese Grenze — auch von illustren Denkern — überschritten worden. Platon z. B. brauchte nicht den Ammen, Fichte nicht der Polizei Ratschläge zu erteilen. Zu keiner Zeit hängt das Wesen der Sache an „dergleichen Ausführungen", Sie sind ein Tummelplatz für „die Eitelkeit des Besserwissens". Sie verführen auch den Ernstgestimmten zum Abweichen von der geraden Bahn. Hält man den Blick eindeutig auf die Idee gerichtet, so hebt sich das im höheren Sinne „Wirkliche" von selbst heraus. „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft"[2]).

Der Einzelmensch baut sich dagegen wohl seine „Welt, wie sie sein soll", aber die existiert dann „nur in seinem Meinen, einem weichen Elemente, dem sich alles beliebige einbilden läßt". Sie existiert nicht einmal im eigentlichen Sein der eigenen Person, als des Menschen, wie er

[1]) VIII. 18. [2]) VIII. 19.

ist und denkt; denn dieser ist und bleibt „ein Sohn seiner Zeit". Und „wirklich" ist auch in ihm nur, was er von der Idee verwirklicht. So gibt der Besserwisser mit der eigenen Wirklichkeit sich selber Unrecht.

Begreifen und darstellen, was „ist", darin geht die Philosophie auf. Das bestimmt ihre Stellung zu Recht und Staat, Sittlichkeit und Geschichte. Nichts bekanntlich setzt sich mehr der Kritik der Kritiker aus als der Staat. Die Philosophie hat da nicht mitzutun, sie ist als Lehre vom Staat nichts als „der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen". Sie hat nicht einen „Staat, wie er sein soll", zu konstruieren. Und „die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll". Das ist der Punkt, an dem die Philosophie sich zu bewähren hat. Ihn kann sie nicht verschieben.

Nichts charakterisiert Hegels Begriff des objektiven Geistes besser als diese seine ehrfürchtige Haltung gegen das Wirkliche und seine Ablehnung des Besserwissens. Die direkte Begriffsbestimmung, die er gibt — „die absolute Idee, aber nur an sich seiend"[1]), — ist demgegenüber blaß. Erst in dem Ethos der philosophischen Schau, die ihm ins Gesicht schaut, faßt man — gleichsam in einem Spiegel — etwas von seinem lebendigen Sein. Man begreift, wieso seine Gestalten zwar nicht unvergänglich, wohl aber notwendige Gestalten eines Unvergänglichen und der Willkür des subjektiven Empfindens enthoben sind. Desgleichen begreift man, daß er ewig Idee und dennoch wirklich ist, ewig Prozeß und dennoch Resultat; daß er in uns ist und dennoch außer uns existiert, daß er immanent ist dem Staat, dem Recht, der Geschichte und dennoch in ihnen nicht erfüllt ist, daß also er in ihnen stets zugleich wirklich und unwirklich ist; daß er sein Wissen um sich in uns hat, daß aber die Zweckläufigkeit seiner Selbstverwirklichung nicht an diesem unserem Wissen um ihn hängt, daß also sein Walten in der Geschichte wohl Vernunft, aber nicht wissende Vernunft ist. Letzteres wiederum ist der Grund, warum kein Wissen ihn belehren kann, warum also auch die Philosophie hier nur lernen kann, nur erkennen und begreifen, nicht aber leiten und umschaffen kann.

So hoch einen das Pathos dieser Einstellung anmuten mag, Hegel denkt im Grunde doch sehr nüchtern über die Sachlage. Die Philosophie nämlich hat gar nicht einmal die Wahl, ob sie „belehren" oder nur begreifen will: sie kommt für das Belehren einfach zu spät. „Als der Gedanke der

[1]) Vgl. oben S. 270.

Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertiggemacht hat". Wer da noch „belehren" wollte — selbst wenn er es könnte — stünde in der lächerlichen Attitude dessen da, der die Vergangenheit belehrt, wie sie hätte sein sollen.

In allen Kulturen ist die Philosophie Spätprodukt. Auch das ist ein Gesetz des objektiven Geistes: der subjektive Geist, der ihn begreift, geht ihm nicht vorher, sondern folgt ihm nach. Das Bewußtsein, dem er Objekt wird, ist seine letzte Schöpfung. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug" [1]).

3. Philosophie des Rechts und der Moralität.

Was Hegel in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" behandelt, ist weit entfernt, bloß Rechtsphilosophie im heutigen Sinne zu sein. Nicht nur, daß die Staatslehre in ihrem dritten Teil sich nicht auf das Staatsrecht beschränkt, sondern die ganze Anlage des Werkes ist eine breitere: es enthält die Ethik Hegels; ja sein eigentliches Thema ist die Sittlichkeit. Im Sinne der üblichen Auffassung liegt darin ein Mißverhältnis zwischen Titel und Werk. Aber die übliche Auffassung ist nicht die Hegels.

Wir kennen seine ethische Grundanschauung aus der Phänomenologie. Sie besteht darin, daß wahrhafte Sittlichkeit in jeder Form Sache der Gemeinschaft und des Gemeinwesens ist, daß also ein Individuum sie nur als Glied der Gemeinschaft haben kann. Nicht als würde die Sittlichkeit damit in die Äußerlichkeit des Rechtsverhältnisses gedrängt; umgekehrt, alles Recht ist Institution und Schöpfung des sittlichen Empfindens. Aber die Schöpfung ist kein von der schaffenden Macht ablösbares Produkt, sondern ihr eigenes Leben, die Form ihres Daseins. Oder, wie Hegel selbst es sagt, das Recht ist das „Dasein der Freiheit", ihre Selbstverwirklichung oder das Objektive an ihr, eine „zweite Natur", die Freiheit als objektiver Geist.

Darin liegt bereits die Definition des Rechts, wennschon nur die vorläufige. Das Recht ist, philosophisch verstanden, nicht äußerliche

[1]) VIII. 21.

Regelung von etwas, was vor ihm wäre, nicht Zweckabkommen oder ein System von Maßregeln zu Nutz und Wohlfahrt. Es ist auch nicht die weislich ausgegrenzte Unfreiheit, in die sich das freie Wesen begibt, um mit anderen freien Wesen zusammen bestehen zu können. Alles das gibt es wohl im Recht, aber es ist sekundär. Primär ist das Recht vielmehr die Freiheit selbst „in ihrem Dasein", Existenzform des objektiven Geistes. Denn der Geist ist Freiheit. Er ist die sich begreifende und sich darstellende Idee. Und als objektiver Geist ist er das Reale der sich darstellenden Idee selbst. „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes, aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur ist" [1]).

Was es mit der Freiheit auf sich hat, ist früher erörtert worden. Sie ist nach Hegelscher Auffassung nicht eine Qualität, die der Wille haben oder nicht haben kann, sondern sein eigenstes Wesen, und gar nicht von ihm zu trennen. Denn Wille ist Geist, und Geist ist das an sich Freie, das seine Bestimmung nie außer sich hat. Unfrei ist die Natur, weil sie „die Idee in ihrer Äußerlichkeit" ist. In ihr ist Notwendigkeit äußere Bestimmung. Dringt die Idee im Geist zu sich selber durch, so findet sie ihre Notwendigkeit als innere Bestimmung. Ihre Freiheit ist dann freilich nicht Willkür, im Gegensatz zur Notwendigkeit, wohl aber die Notwendigkeit selbst, sofern sie die ihrige ist. Das heißt es, daß die Freiheit „Substanz und Bestimmung" ist. Realisiert sie sich aber in den Gebilden des objektiven Geistes zu einer ganzen „Welt", so sind diese Gebilde selbst die real gewordene Freiheit.

Diesen Freiheitsbegriff gilt es im folgenden streng festzuhalten. Ohne ihn sind die Einzelheiten der Staats- und Sittenlehre nicht zu verstehen. „Die Freiheit des Willens ist am besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebensosehr Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist ... Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt, wirklich ist." Andererseits ist die Freiheit als Wille nicht ein anderes neben der Freiheit als Denken, nicht ein besonderes „Vermögen". Denken und Wollen sind überhaupt ungeschieden.

[1]) VIII. 34.

„Der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben“ [1]).

Der Wille hat einen Gegenstand. Der Gegenstand wiederum ist als Zweck „vorgestellt“. Das „Ins Dasein Setzen“ ist seine Verwirklichung. Da aber der Wille niemals bloß seinen jeweiligen Gegenstand verwirklicht, sondern immer zugleich sich selbst — und damit die Freiheit —, so ergibt sich, daß der letzte und eigentliche Gegenstand alles Wollens der Wille selbst ist, also das „Dasein der Freiheit“.

So bestätigt sich auch von der inhaltlichen Seite der Satz, daß Freiheit die Grundbestimmung des Willens ist. Und wo der Wille ein Bewußtsein dieser seiner Bestimmung hat, ist er das Fürsichsein der Freiheit. Ja, nur in diesem Sinne und mit diesem Inhalt ist er freier Wille. Denn nur so hat er von allem ihm äußeren Inhalt „abstrahiert“. Seine Notwendigkeit ist dann wirklich eine innere. „So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit Freiheit wolle“ [2]). Oder in anderer Wendung: „Der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will“ [3]).

Hier liegt der Grund, warum die Kantische Bestimmung des Rechts, wonach „die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, daß sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen könne, das Hauptmoment ist“, Hegel nicht genügt. Die Beschränkung freilich besteht zurecht. Aber sie ist nicht das Substanzielle des Rechts. Sie ist vielmehr nur der „Formalismus des Rechts“. Dieser haftet den niederen und abstrakteren Stufen des Rechts an, wird aber von höheren überlagert und in ihnen zu einem Moment herabgesetzt. Das Substanzielle aber ist „dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist“ [4]). Recht im engeren Sinne ist freilich nur die niedere Stufe. „Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der Freiheit ist“ [5]). Und allemal ist die höhere Stufe „die konkretere, in sich reichere und wahrhafter allgemeine“, und eben damit „auch ein höheres Recht“.

Darauf wiederum beruht es, daß es den Gegensatz von Sittlichkeit und Recht gibt, die Kollision ihrer Interessen. Das wäre ein Ding der Unmöglichkeit, wenn nicht Recht das Dasein der Freiheit überhaupt wäre, und wenn es nicht gegen das abstrakte Recht (das der niederen

[1]) VIII. 35. [2]) VIII. 57. [3]) VIII. 62. [4]) VIII. 63. [5]) VIII. 64.

Stufe) auch ein Recht der Sittlichkeit gäbe. Die Kollision ist das Anzeichen der Beschränktheit und zugleich ihre Aufhebung. Sie ist der reale Widerspruch im objektiven Geist und macht die bewegende Kraft seiner Dialektik aus. So involvieren die Stufen einander: das formelle Recht die Moralität, die Moralität die Sittlichkeit, und so fort bis zu deren höchster Stufe. Letztere aber liegt bereits in jener anderen Dimension des objektiven Geistes, im Substrat der Weltgeschichte: „Nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt Absolute“ [1]). —

Das formelle, oder abstrakte Recht geht von der Unmittelbarkeit der Freiheit aus, d. h. von der Einzelperson. Es ist das Recht der Person. Die Person ist „Einzelheit der Freiheit im reinen Fürsichsein“. Sie ist das Höchste des Menschen, sein Hoheitsrecht, und doch zugleich, indem es dieses Höchste nur abstrakt ist, „das ganz Niedrige“. So ist sie von Hause aus widersprechend. „Es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen. Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, den nichts Natürliches in sich hat oder aushalten könnte“ [2]).

Dieses eigentümliche Wesen, das an sich betrachtet noch subjektiver Geist ist, ist das Rechtssubjekt, der Träger der Rechtsfähigkeit. Erst in der Ausbildung seiner Rechtssphäre wächst es sich zum objektiven Geist aus. Das geschieht, indem die Besonderheit des Einzelwillens in ihm zu etwas „Gleichgültigem“ herabgesetzt wird und sein Wesen sich in seiner „Befugnis“ objektiv umgrenzt. Die Person wird dadurch zu einer objektiven Größe, die den Anspruch hat, respektiert zu werden, die niemand verletzen darf und die wiederum die fremde Person in ihrer Befugnis anerkennt. „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die Anderen als Personen“ [3]).

Nun besteht die reale Welt, in der die Person lebt, aus Sachen. Die Sache ist das an sich Unfreie und Äußerliche, weil sie das Ungeistige ist. Sie kann nicht Rechte haben. Nur das geistige Wesen kann an sie Rechte haben. Nur die Person hat Rechte — an Sachen. Es gibt daher, streng genommen, kein Sachenrecht neben dem Personenrecht. Andererseits aber liegt es im Wesen der Person, daß niemand an sie ein Recht als an eine Sache haben kann, etwa ein Besitzrecht. Und es ist nicht so, daß etwa erst ein bestimmter status der Person erforderlich wäre, sie

[1]) VIII. 65. [2]) VIII. 74. [3]) VIII. 75.

zum freien rechtsfähigen Wesen zu erheben, sondern sie ist es von Hause aus. Als Personen sind die Menschen gleich.

Das geistige Wesen ist von Natur Herr des ungeistigen. Die Person ist der natürliche Herr der Sache. Daher ihr Recht der Zueignung an die herrenlose Sache. Der erklärte und anerkannte Besitz ist Eigentum. In ihrem Eigentum gibt sich die Person „eine äußere Sphäre ihrer Freiheit". Das subjektive Wesen verwirklicht sich durch seinen Willen an die Sache zu einem objektiven. „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt" [1]). Diese erste Realität des Geistes ist zwar eine „schlechte Realität", aber sie ist auch nur ein Anfang. Der Anfang aber ist hier, wie in der Logik, ein Äußerliches.

Weil das Eigentum an der Person haftet, und die Person allemal wesentlich diese einzelne ist, so ist alles Eigentum zunächst Privateigentum. Der Mensch legt seinen Willen in die Sache. Er prägt ihr damit sein Zeichen auf, „und zwar für andere, um diese auszuschließen". Er macht sie so objektiv zu der seinigen. Das ist seine „positive Beziehung auf sie". Aber er hat zugleich seine Zwecke mit ihr, gebraucht sie als Mittel für diese, verbraucht und verzehrt sie. Der „Gebrauch der Sache" ist somit seine negative Beziehung auf sie [2]).

Der Gebrauch gehört wesentlich zum Eigentum. Er ist der Fortbestand des in die Sache gelegten Willens. Hört dieser Wille auf, so verjährt das Eigentum, die Sache wird tatsächlich herrenlos. Nicht alles Eigentum aber kann verjähren. Es gibt auch ein solches, das auf Wesenszugehörigkeit zur Person beruht. Dahin gehören Leib und Leben, ferner alles, was nicht eine der Person äußere Sache ist. Was nicht verjährbar ist, das ist auch nicht veräußerbar. Die Sache kann der Mensch fortgeben, verkaufen, vertauschen; sich selbst kann er nicht fortgeben, desgleichen nicht seine Kräfte, Fähigkeiten. Er kann wohl ihre Produkte veräußern, aber nicht sie selbst. Und wo er sie verdingt zu fremdem Gebrauch, da bleibt er doch selbst in ihrem Besitz.

Sofern das Eigentum einer Person zu ihrem Dasein gehört, dabei aber ein Sachobjekt auch für fremden Willen ist, vermittelt es die Beziehung von Willen zu Willen, von Person zu Person. In dieser Beziehung wurzelt der Vertrag. Er ist „die Einheit unterschiedener Willen, in der also ihre Unterschiedenheit und Eigentümlichkeit sich aufgibt" [3]).

[1]) VIII. 79. [2]) VIII. 97. [3]) VIII. 115.

Diese Bestimmung ist keineswegs die juristische Definition des Vertrages — das nackte do ut des —, sie geht auch nicht zurück auf das Verhältnis von Bedürfnis und Gebrauch, wurzelt also nicht in der Nutzbeziehung. Sie ist vielmehr der Ausdruck einer höheren Form des geistigen Seins. „Im Vertrage habe ich Eigentum durch gemeinsamen Willen: es ist nämlich das Interesse der Vernunft, daß der subjektive Wille allgemeiner werde und sich zu dieser Verwirklichung erhebe" [1]).

Darin verrät sich deutlich der dialektische Gedanke: es ist die Selbstverwirklichung des Geistes, welche Willen an Willen bindet. Die Kontrahenten mögen nichts im Auge haben als jeder seinen eigenen Nutzen — durch diesen ihren subjektiven Willen realisiert sich nichtsdestoweniger ein Anderes, eine eigene höhere Form des objektiven Geistes, die Willensgemeinschaft als solche. Man erkennt darin leicht die „List der Vernunft" wieder, welche allemal niedere Mächte für ihre Zwecke arbeiten läßt. Dasselbe Spiel treibt sie auch schon auf der ersten Stufe, bei der Besitzergreifung: der Mensch hat nur die Sache im Auge, mit ihrer Aneignung aber realisiert er zugleich seine objektive Sphäre als Person.

Gleichzeitig aber ist mit dieser Bestimmung die Grenze gezogen, was als Vertrag gelten kann. Sie liegt in der Grenze des Eigentums. Im Vertrage verfügt die Person über die Sache. Sie kann das nur, soweit diese ihr Eigentum ist, im Tausch, in der Schenkung. Sie kann es nicht, wo Personen oder deren unveräußerliches Eigentum in Betracht kommen. So ist die Ehe nach Hegel kein Vertrag. Desgleichen beruht der Staat nicht auf Vertrag — und sei es auch Aller mit Allen. Der Staat ist nicht „ein bloß Gemeinsames des Willens und aus der Willkür der in einem Staat Vereinigten Hervorgegangenes" [2]). Der Staat ist eine andere, selbständige und weit höhere Form des objektiven Geistes. Er wurzelt tiefer: in der allgemeinen Substanz des Geistes. „Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist, im Staate zu leben." Für den Einzelnen ist es nicht Willkür, sondern Notwendigkeit, daß er im Staate sei. Aber die Notwendigkeit ist nicht die des Vertrages. Der Vertrag ist schließbar und lösbar, sein Ursprung ist Willkür. „Der große Fortschritt des Staates in neuerer Zeit ist, daß derselbe Zweck an und für sich bleibt, und nicht jeder in Beziehung auf denselben wie im Mittelalter nach seiner Privatstipulation verfahren darf" [3]).

Der Vertrag ist nur die objektive Form des gemeinsamen Willens. Seine Erfüllung in der Leistung ist etwas anderes. In ihr spielt der

[1]) VIII. 114. [2]) VIII. 116. [3]) VIII. 117.

subjektive Einzelwille mit, und der kann die objektive Form, d. h. das Recht, verletzen oder auch direkt verneinen. Die Verletzung ist das Unrecht. Das Wesen des Unrechts aber ist, daß es „Schein" ist. Denn das Recht ist das unbedingt Geltende und Wirkliche. Seine Verneinung also ist das Unwirkliche. „Die Wahrheit dieses Scheines aber ist, daß er nichtig ist, und daß das Recht durch das Negative dieser seiner Negation sich wiederherstellt" [1]).

Darin liegt die Dialektik des Rechts, daß es die Negation seiner selbst aufnimmt und erträgt, um aus ihr erst zu sich zurückzukehren. Die „Erscheinung" des Rechts im besonderen Willen „ist in Beziehung auf ein Unwesentliches". Seine Erfüllung ist dadurch der Zufälligkeit ausgesetzt. „Im Unrecht aber geht die Erscheinung zum Scheinen fort. Schein ist Dasein, das dem Wesen unangemessen ist, das leere Abtrennen und Gesetztsein des Wesens, so daß an beiden der Unterschied als Verschiedenheit ist. Der Schein ist daher das Unwahre, welches verschwindet, indem es für sich sein will, und an diesem Verschwinden hat das Wesen sich als Wesen, d. h. als Macht des Scheins gezeigt. Das Wesen hat die Negation seiner negiert und ist so das Bekräftigte" [2]). Es ist das Eigentümliche des Rechts, daß es des Unrechts Herr wird. Es dokumentiert sich als Macht im Kampfe mit dem Unrecht.

Es gibt viele Arten des Unrechts, und auf der ganzen Linie nimmt es das Recht mit ihnen auf. Es gibt das „unbefangene Unrecht", das der Einzelne begeht in dem Glauben, recht zu tun. Hier kann durch Rechtsprechung die Kollision beigelegt werden. Anders ist es schon beim „Betruge", wo das Unrecht wissentlich unter dem Scheine des Rechts geschieht. Wo aber der Handelnde auch den Schein des Rechts fallen läßt, wo er offenkundig Gewalt übt, „verletzt" er nicht nur das Recht, sondern „negiert" es grundsätzlich. Diese Stufe des Unrechts ist das Verbrechen. Indem das Recht es mit dem Verbrechen aufnimmt, wird es zum Strafrecht.

Die Theorie der Strafe ist von jeher das exemplum crucis der Rechtslehre. Man faßt die Strafe als eine Maßregel entweder der Vergeltung oder der Verhütung (Abschreckung, Androhung); oder schließlich als Mittel der Besserung. Man setzt bei alledem voraus, daß es sich im Verbrechen bloß um ein Übel, in der Strafe aber bloß um ein zweites Übel handelt. Man muß es dann notwendig als „unvernünftig" empfinden, „ein Übel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Übel

[1]) VIII. 126. [2]) VIII. 127.

vorhanden ist". Das ist eine „oberflächliche" Auffassung. Aber ebenso oberflächlich ist es, das, was herauskommen soll, als ein Gutes zu verstehen. „Es ist aber weder bloß um ein Übel noch um dies oder jenes Gute zu tun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substanzielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, beiseite gestellt" [1]).

Hiermit stellt Hegel das Strafrecht auf eine gänzlich andere Basis. „Übel" als solche sind rechtlich neutral. Es gibt viel unverschuldete Übel in der Welt. An ihnen ist nichts zu strafen. Rechtsverletzung — die bewußte Verneinung des Rechts mit der Tat — ist etwas ganz anderes. Das Recht ist eine Gestalt des objektiven Geistes. Der objektive Geist aber ist ein „Substanzielles", welches sein Eigenleben und sein Eigengesetz hat. Zu diesem seinem Eigengesetz gehört es, sich wiederherzustellen, wo es verletzt wird, seine Negation zu negieren. Und weil es ein Allgemeines ist gegen die Besonderheit des subjektiven Willens, so bezieht es diesen mit ein in seine Wiederherstellung. Indem es die Besonderheit im subjektiven Willen negiert, bejaht es zugleich das Allgemeine und Substanzielle in ihm. Das aber ist so wenig ein Übel, daß es vielmehr das wahrhafte Gute auch des subjektiven Willens ist.

Die Metaphysik der Strafe besteht also darin, daß Strafe nichts anderes ist als die eigene Dialektik des Unrechts. Sie ist das Recht im Unrecht, das mit Notwendigkeit aus ihm hervorgeht, sobald das Unrecht sich als das Nichtige und Unwahre erweist, das es an sich ist. Dieser objektiven Notwendigkeit kleinmenschliche Nützlichkeitsrücksichten unterzuschieben, oder sie sentimental aus Scheingründen nachträglich zu rechtfertigen — als wäre nicht sie selbst die reine Gerechtigkeit, die erst jeden möglichen Grund rechtfertigen muß —, ist sinnlos und beraubt die Strafe ihres Sinnes. Wenn andererseits der Einzelmensch diese ihre innere Gerechtigkeit nicht herausempfindet, so ist das ein Zeichen, daß er nur privatim, als subjektiver Geist, und nicht aus der allgemeinen Substanz heraus empfindet. Wahrer als das subjektiv gefühlvolle Empfinden ist immer noch der Buchstabe des Gesetzes. Er ist — selbst in seiner Starrheit noch — objektiver Geist, wiewohl bloß dem Ansichsein nach. Seine Wahrheit wäre in der Tat erst ein auch subjektiv adäquates Rechtsbewußtsein, in welchem er sein Fürsichsein hätte.

Das Irritierende am Wesen der Strafe — auch wenn man von

[1]) VIII. 137.

der Außenseite, daß sie als Übel auftritt, absieht — ist und bleibt, daß sie Zwang ist, nämlich der im Namen des Rechts von der bestehenden Macht am Individuum ausgeübte Zwang. Der Zwang aber ist Negation der Freiheit. Das Recht hingegen ist vielmehr die objektive Form der Freiheit. Wie reimt sich das?

Hier liegt ein Widerspruch im Wesen der Strafe, als einem Prinzip der Erzwingbarkeit des Rechts. An diesem Widerspruch scheitert rettungslos der endliche Verstand mit seinem Räsonnement. Er ist ihm nicht gewachsen. Das Widersprechende scheint nichtig zu sein. Aber die Logik hat gelehrt, daß der Widerspruch real ist, und daß es überall, wo er auftritt, allein darauf ankommt, ob die Sache, der er innewohnt, ihn erträgt oder von ihm gesprengt wird. Das Wesen der Strafe kann also nicht anders als in ihrer Dialektik selbst durchsichtig gemacht werden. Der Widerspruch muß sich aufheben. Diese Aufhebung liegt darin, daß die Strafe, weit entfernt, den Zwang in das Reich der Freiheit einzuführen, vielmehr selbst schon Aufhebung eines nicht durch sie in die Welt gekommenen Zwanges ist, also Restitution der Freiheit ist.

In der Tat ist der Zwang, den sie ausübt, schon ein „zweiter Zwang", hervorgerufen durch einen „ersten Zwang". Der erste Zwang aber ist das Verbrechen. Im Verbrechen ist dem Recht Gewalt geschehen. Das Unrecht also, das die Strafe als Freiheitsverletzung zu sein scheint, ist vielmehr das im Verbrechen geschehene Unrecht. Und der Widerspruch in ihr ist in Wahrheit der reale Widerspruch des Verbrechens. Sie eben nimmt ihn auf sich und ist seine Auflösung. „Der Zwang hat davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstört, die reelle Darstellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er ist daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern notwendig — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist" [1]).

Der „erste Zwang" ist das Verbrechen. Wenn er nur die „äußerliche Sache" als solche verletzte, so wäre er rechtlich indifferent. Ist aber die Sache Eigentum und zählt zur realen Freiheitssphäre einer Person, so ist in ihr zugleich das „Dasein der Freiheit" verletzt. Dieses Dasein aber ist das Sein des Rechts. Im Verbrechen ist das Recht nichtig erklärt. Weil es aber das Wesen des Rechts ist, zu gelten, d. h. nicht nichtig zu sein, so wird es am Zwang des Unrechts selber zum Zwangsrecht. „Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist, die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene aufhebende Gewalt ist" [1]).

[1]) VIII. 132.

In diesen Sätzen wird deutlich, wo der Widerspruch liegt, und wie er sich aufhebt. Er liegt im geschehenen Unrecht, und das Recht nimmt es nur mit ihm auf. Es hält ihn aus und wird mit ihm fertig. Es stellt aus ihm die Freiheit wieder her, indem es im „zweiten Zwang" der Strafe ihn als nichtig erweist. „Die geschehene Verletzung des Rechts als Rechts ist zwar eine positive äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung" [2]).

Der Sinn der Strafe läßt sich hiernach wohl auf Grund des „quia peccatum est" verstehen. Aber gerade als Grund verstanden, gibt diese Formel das Wesen der Sache doch schlecht wieder. Die Vergeltung ist in ihr nur das Äußere, oder Negative. Das Positive liegt in der Freiheit, sofern sie die Substanz des Rechts ist, als verletzte Freiheit also Substanz des Zwangsrechts. Das Recht ist nicht aus sich heraus Zwang, sondern aus dem Zwang des Unrechts heraus, und insofern in der Tat nur quia peccatum est. „Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen ebensolchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der spezifischen, sondern in der an sich seienden Beschaffenheit der Verletzung — nach dem Werte derselben" [3]).

Das modifiziert den Charakter der Vergeltung und macht sie selbst zu etwas anderem. Eigentliche Wiedervergeltung müßte Gleiches mit Gleichem heimzahlen — was bei Diebstahl, Raub, Körperverletzung sinnlos ist und das Unrecht nur ins Unendliche fortgehen ließe. Das, worauf es ankommt, ist ein anderes: Unrecht ist Negation des Rechts, Strafe ist Negation der Negation des Rechts; was natürlich nicht heißen kann, daß die Negation mit der Negation ihrer selbst „vergolten" wird, sondern vielmehr, daß das affirmative Dasein des Rechts wahrhaft aus ihr hervorgeht. „Indem dem Verbrecher vergolten wird, hat dies das Ansehen einer fremden Bestimmung, die ihm nicht angehört: aber die Strafe ist doch nur, wie wir gesehen haben, die Manifestation des Verbrechens, d. h. die andere Hälfte, die die eine notwendig voraussetzt" [4]).

[1]) VIII. 133. [2]) VIII. 135. [3]) VIII. 140. [4]) VIII. 143.

Darum ist die Vergeltung in der Strafe nicht eigentliche Wiedervergeltung: es fehlt ihr nicht nur die Gleichheit der Äquivalenz zum Verbrechen, sondern auch der Charakter der Rache, der ihr etwas Persönliches geben würde. Es vergilt hier nicht die Person, „sondern der Begriff". Die Strafe ist die Selbstbewegung des Rechts als der daseienden Freiheit, das zum Unrecht notwendig gehörende Gegenglied in der Dialektik des objektiven Geistes.

Man kann vielleicht hierauf immer noch erwidern: dem Verbrecher selbst geschieht aber doch Unrecht in der Strafe, sofern sie ihn verletzt. Das Recht mag sich wiederherstellen, aber er geht zugrunde. Wenn also auch das Wort der Schrift „die Rache ist mein" erfüllt ist, und unter der Form des Rechts, des Begriffs oder des objektiven Geistes das Absolute — d. i. Gott selbst — die Vergeltung übernimmt, so bleibt diese doch Vernichtung der Person oder ihrer Freiheit, bleibt also ein Unrecht am Verbrecher, und wenn es das Unrecht Gottes wäre. Aber in solcher Argumentation liegt stillschweigend wieder die Voraussetzung, die Strafe sei ein Übel. Was dann nicht zu verstehen ist, das ist immer noch dieses, inwiefern das ihm angetane Übel für den Verbrecher ein Gutes sein sollte, wenn schon man zugibt, daß es für das Objektive des Rechts ein Gutes sei. Aber auch abgesehen von dieser falschen Voraussetzung liegt noch eine Annahme darin, die im Verbrecher die Person verkennt. Man meint, die Sache des Rechts sei gar nicht die seine; man stellt ihn und das Recht einander entgegen, als hätten sie nichts miteinander zu tun. Die Wahrheit aber ist, daß das Recht die Sache Aller ist, also auch des Verbrechers; daß seine Person genau so gut in der gemeinsamen Substanz wurzelt wie die jedes Anderen, und daß, wenn schon sein subjektiver Wille das Recht verletzt, auch in ihm der ansichseiende Wille nichtsdestoweniger die Verletzung negiert, wie jedes Anderen sittlicher Wille auch; ja, daß endlich seine eigene Freiheit ihr Dasein nicht in jenem subjektiven, sondern in diesem seinem ansichseienden Willen hat, der ungeachtet des zeitweiligen subjektiven Empfindens die Strafe will und als sein Recht fordert. „Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht — als gerecht ist sie zugleich sein ansichseiender Wille, ein Dasein seiner Freiheit, sein Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseienden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz

aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also als unter sein Recht subsumiert werden darf" [1]).

Was sich in der Strafe wiederherstellt, ist also nicht nur das Recht, sondern auch der ansichseiende Wille und die Freiheit des Schuldigen. Gerade die strafende Gewalt behandelt ihn als Freien. Nicht freilich indem sie abschreckt oder droht — wobei der Mensch „wie ein Hund behandelt" würde —, auch nicht indem sie blind Rache übt mit Gleichem für Gleiches, sondern indem sie die Freiheit in seiner Person achtet und ihr nach ihrem Wesen, d. h. nach ihrem Recht, geschehen läßt.

Bei diesem Gedanken Hegels sieht man sich an Fichte erinnert, der in der Strafe die Wiederherstellung des Staatsbürgers im Verbrecher erkennt. Die beiden Auffassungen decken sich freilich nur in ihrer metaphysischen Grundlinie; Fichte urteilt von der Person aus, Hegel von der „allgemeinen Substanz" aus. Dennoch treffen sich beide Gedanken in dem Prinzip der Restitution. Der Hegelsche ist die innere Aufrollung dessen, was Fichte in der Erscheinung geschaut: die entwickelte Dialektik des Unrechts, sofern sie zugleich die des Rechts ist.

Bei alledem bleibt aber die Frage übrig: was garantiert die reine Gerechtigkeit einer realen strafenden Macht? Sie wird immer wieder ihre Vertreter in Personen haben. Personen aber sind keine reinen Repräsentanten des ansichseienden Rechtswillens. Hier taucht eine Forderung auf, welche über den Standpunkt des Rechts hinausgeht und das Innere der Person betrifft, ihre Moralität. Es ist „die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt, sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächst die Forderung eines Willens, der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle" [2]). —

Die Moralität ist das Affirmative, das aus jener Negation der Negation des Rechts hervorgeht. Sie ist als das ins Innere der Subjektivität hineingenommene Dasein der Freiheit in der Tat die positive Erfüllung und das Resultat jener Dialektik und erweist sich, indem sie dieses Höhere ist, zugleich als die Wahrheit des Rechts, nämlich als Aufhebung des Formellen und Abstrakten in ihm. „Beim strengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundsatz oder meine Absicht war", nur die Gesetzlichkeit des Tuns ist relevant. Zu dieser bloßen „Legalität" tritt die Moralität in Gegensatz. Ihr Standpunkt ist bestimmt durch die Frage „nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Wollens, wie

[1]) VIII. 139. [2]) VIII. 145.

nach dem Vorsatze." Damit tritt das Problem der Handlung selbst auf einen anderen „Boden der Freiheit" über. „Indem der Mensch nach seiner Selbstbestimmung beurteilt sein will, ist er in dieser Beziehung frei, wie die äußeren Bestimmungen sich auch verhalten mögen. In diese Überzeugung des Menschen in sich kann man nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geschehen, und der moralische Wille ist daher unzugänglich. Der Wert des Menschen wird nach seiner inneren Handlung geschätzt, und somit ist der moralische Standpunkt die für sich seiende Freiheit" [1]). Und weil das Fürsichsein zum Wesen der Freiheit gehört, so gelangt diese erst hiermit zur eigentlichen Realität. Die Moralität ist „die reale Seite des Begriffs der Freiheit".

Sie ist nach Hegelscher Auffassung auch eine Art des Rechts, ein inneres Recht mit eigenen Gesetzen, „das Recht des subjektiven Willens". Das bedeutet nicht, daß es gegen das objektive Recht negativ stünde. Zwar bildet sich ein Gegensatz heraus, und aus dem Gegensatz geht ein Prozeß hervor, der auf die Synthese mit dem objektiven Recht erst hinausführt — „so daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu sein". Aber der Ausgleich liegt nicht mehr in der Subjektivität des Moralischen, und der Gegensatz ist auch nicht der einer anderen Freiheit. Sondern es ist dieselbe Freiheit, die auf anderer Ebene ihr wahres Gesicht zeigt.

Der Standpunkt der Moralität hebt den der Legalität nicht auf. Er verlangt nur mehr von der Person. Indem er sie als Subjekt versteht, trifft der Maßstab, den er anlegt, „das Subjektive des Willens", oder wie es gewöhnlich heißt, die Gesinnung. Damit bewegt er sich in einem „Material", welches dem Sinne der Freiheit gemäß ist. „Am Subjekt kann sich erst die Freiheit realisieren, denn es ist das wahrhafte Material zu dieser Realisation" [2]).

Weil aber das Ziel des Willens, sein eigenes Wesen zu realisieren und mit der Idee der Freiheit zusammenzufallen, im Reich der Subjektivität nicht erreicht werden kann, so bleibt die Sphäre der Moralität durch das perennierende „Sollen" gekennzeichnet. Das Subjekt ist endlich, sein Wille ist im jeweiligen Vorsatz begrenzt. Und sofern dieser nicht mit ihm zusammenfällt, ist er selbst endlich. Andererseits ist der Vorsatz auch einschränkend für das moralische Wesen der Handlung. Nicht alles, was zur äußeren Tat gehört, ist Handlung. Die Tat wirkt

[1]) VIII. 149. [2]) VIII. 150.

sich im Realen aus, aber die Person ist nicht an allem schuld, was sie verursacht, sondern nur an dem, was sie gewollt hat. „Zugerechnet kann nur das werden, was in meinem Vorsatz gelegen hat" [1]). In dem Hervorgebrachten ist, moralisch genommen, nur das Vorgesetzte „Handlung".

Vom Vorsatz unterscheidet Hegel die Absicht. Sie ist die „allgemeine Seite" des Willens — denn aller Wille, auch der subjektivste, hat die Form eines Allgemeinen und führt, wenn sich dieses durch ihn realisieren könnte, zu allgemeinen Konsequenzen. Die Absicht ist das „Absehen" von privaten Zwecken und das Hinblicken auf den gemeinsamen Endzweck. Liegt dieser im „Wohl" des Menschen, so hat die Absicht die Tendenz, ihn zum „Wohle aller Menschen" zu erweitern. Wenn nun auch im Vorsatz die Schuld liegt, so liegt deswegen doch nicht in der Endabsicht allein, und sei es der größten, der Wert der Handlung. Im Zweckverhältnis der Absicht ist „das Unmittelbare der Handlung in ihrem weiteren Inhalte zum Mittel herabgesetzt" [2]).

Aber der Zweck heiligt das Mittel nicht. Die an sich schlechte Handlung wird nicht gut durch gute Absicht. Das Subjekt, moralisch verstanden, ist nicht die Reihe seiner Absichten — geschweige denn seiner Vorsätze! Sondern „was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substanzieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums" [3]).

Substituiert man in diese Sätze den oben entwickelten Begriff der „inneren Handlung", so tritt der sittliche Wert und Unwert des Subjekts in prinzipiellen Gegensatz zum Wert und Unwert sowohl der bloßen Absicht als auch des äußeren Tuns. Er läßt sich weder am Zweck noch am Erfolge messen, sondern ist ein Eigenes, Drittes, das auf jene beiden zwar rückbezogen ist, aber dennoch selbständig gegen sie dasteht. Es gibt eine moralisch „substanzielle Natur" unserer Taten, und auf diese kommt es an. Diese vom Erfolge abzulösen mag einfach sein. Daß Hegel sie aber auch von der „Absicht" — oder wie man heute sagen würde, den „Motiven" — abgelöst hat, zählt zu seinen philosophisch tiefsten Einsichten. Er hat hiermit den Weg zur Überwindung der Zweckethik gewiesen.

[1]) VIII. 157. [2]) VIII. 164. [3]) VIII. 166.

Was es aber mit jenem „Substanziellen" einer Handlung auf sich hat, das beleuchtet er besser, als begriffliche Analyse es könnte, an der Monstrosität geschichtlicher Beurteilung großer Männer durch den moralisch Kleinlichen und Substanzlosen. Es gibt eine „psychologische Ansicht von der Geschichte", in welcher der Verstand hinter allem Außergewöhnlichen alltägliche Absichten und Triebfedern sieht und „alle großen Taten und Individuen damit kleinzumachen und herabzuwürdigen versteht". Wo er sieht, daß ein Großer „Großes in der Welt hervorgebracht" und dafür Ruhm und Ehre geerntet, glaubt er, das handelnde Individuum habe auch nur aus Ruhmsucht und Ehrgeiz gehandelt. Die große Tat, das Substanzielle, wird dem Individuum nicht zugerechnet, sondern nur das Äußerliche, das ihre Folge war. Man macht aus der Folge den Zweck der Handlung und kann ihren Sinn nun nicht mehr sehen. Man urteilt — verräterischer Weise — danach, wie man selbst ist, und welcher Zwecke man fähig ist. „Solche Reflexion hält sich an das Subjektive der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht, und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substanzielle derselben; es ist die Ansicht der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur Kammerdiener sind" [1]).

Die Handlung allein ist es, die moralischen Wert oder Unwert hat; und zwar sie als „innere Handlung" verstanden, nicht als bloßes Tun, aber auch nicht als ein Komplex von Motiven; desgleichen schließlich auch nicht als bloßes Wollen, das nicht zur Ausführung kommt. Dahinter freilich blickt noch der andere Gedanke durch, daß das „Substanzielle" der Handlung in einem Allgemeinen, einer höheren Bestimmung, liegt, die ihr nicht aus dem Bewußtsein des Individuums kommt und deshalb auch nicht in dessen Absichten liegen kann, sondern aus dem in ihm lebenden und durch es wirkenden objektiven Geist, dessen große Zwecke sich im Tun des Individuums realisieren, ohne daß dieses sie als seine Zwecke vor Augen hätte. —

„Das Gewissen und das Gute" — so überschreibt Hegel den letzten Abschnitt der „Moralität". Das Gute ist nicht das Wohl, sofern es in der Absicht des Einzelnen liegt, aber auch nicht ein erträumtes Ideal jenseits des Wirklichen, sondern die verwirklichte Idee — „die Idee als Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens ... die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt" [2]). So ist das

[1]) VIII. 168. [2]) VIII. 171.

Gute „das Wesen des Willens in seiner Substanzialität und Allgemeinheit". Aber es ist deswegen nicht schon realisiert.

Der subjektive Wille ist bestenfalls erst der Prozeß seiner Realisation. „Das Gute ist die Wahrheit des besonderen Willens, aber der Wille ist nur das, wozu er sich setzt: er ist nicht von Hause aus gut, sondern kann, was er ist, nur durch seine Arbeit werden" [1]). Da aber andererseits das Gute ohne den subjektiven Willen nur eine Abstraktion ist, so bleibt es mit seiner Realisation auf ihn angewiesen. So steht es ihm, obgleich es das seinige ist, als Pflicht gegenüber, um die er im Gewissen weiß, als ein Sollen, das er im Prozeß seines Werdens erst erfüllen kann.

Weil nun das Gute in der Form des Sollens und der Pflicht auftritt, so liegt in dieser Sphäre der Moralität das ganze Gewicht auf dem Begriff des Gewissens. Das Gewissen ist die „Subjektivität, die in ihrer in sich reflektierten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist" [2]).

Das Gewissen ist nach dieser Auffassung nicht nur prohibitive, oder gar nur nachträglich verurteilende Instanz, sondern die positive innere Gewißheit dessen, was recht und unrecht ist, überhaupt. Es ist der Wertmaßstab des sittlichen Bewußtseins. Darin liegen die zwei Bestimmungen, daß es einerseits subjektiv ist und vom Subjekt als das seinige in Anspruch genommen wird, andererseits aber zugleich ein Allgemeines und inhaltlich Objektives zu sein sich zumutet und in seinen Entscheidungen vom Subjekt für ein solches genommen wird. Diese beiden Momente sind aber im Gewissen des Einzelnen nicht ohne weiteres erfüllt. Und darauf beruht die „Zweideutigkeit" der subjektiven Berufung auf das Gewissen.

Das allein echte und ethisch vollwertige Gewissen ist dasjenige, in welchem beides zur Deckung gebracht ist. „Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten" [3]). Dieses wahrhafte Gewissen kann somit niemals bloßes Privatgewissen des Einzelnen sein. Es wurzelt notwendig im Substanziellen der Freiheit und hat dessen Notwendigkeit an sich. Es ist sein subjektiver Ausdruck im Wissen des Einzelnen. Wo es dieser Ausdruck nicht rein ist, da ist es nicht „wahrhaftes Gewissen", sondern ein unwahres.

[1]) VIII. 173. [2]) VIII. 179. [3]) VIII. 180.

Das empirische Gewissen ist in dieser Hinsicht labil. Das ist die Gefahr, in der es schwebt: die subjektive Überzeugung zum Tyrannen des Wirklichen werden zu lassen. „Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist." Diese Berechtigung ist an sich eine objektive und nicht anzutasten. Sie ist auch vom Einzelnen dem Einzelnen nie zu bestreiten. „Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden."

Was an sich Recht und Pflicht ist, kann niemals „das besondere Eigentum eines Individuums" sein. Darum ist das subjektive Gewissen seinerseits wieder dem Urteil unterworfen, welches auf allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen beruht. Ja, streng genommen ist seine eigene Berufung „auf sein Selbst" nichts anderes als die Berufung auf jene Grundsätze, denn mit seinem moralischen Selbst eben meint es seine Verwurzelung in ihnen. Die Frage ist nur, wie weit sich diese in seinem Wissen ausprägen.

Der Konflikt der Überzeugungen ist in Wahrheit immer schon Konflikt zwischen subjektivem und wahrhaftem Gewissen. Das drückt sich deutlich in der Stellung des Staates zur persönlichen Überzeugung aus. „Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen, nicht anerkennen, sowenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat" [1]).

Aus diesem Vergleich mit der Wissenschaft fällt ein helles Licht auf das, was Hegel das „formelle Gewissen" nennt. In ihm liegt das Kriterium nicht, das den Schein des Objektiven in der Form der Selbstgewißheit eindeutig vom Sinn des ansichseienden Objektiven schiede. Es fehlt die Identität des Subjektiven und Objektiven; diese aber „ist da" erst auf der höheren Stufe, in der „Sittlichkeit", die nicht mehr die des subjektiven Willens ist. „Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso

[1]) VIII. 181.

als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen Inhalts zukommt" [1]).

Aus dieser Zweideutigkeit entspringt eine ganze Reihe von Verirrungen des moralischen Urteils. Denn hier tastet der Gedanke an die Wurzel des „Bösen". Wäre das Böse nur Versündigung gegen das subjektive Gewissen, so bliebe es in seiner Wurzel harmlos und wäre durch das Gewissen zurechtweisbar, wie der kindlich naive Wille durch den gereiften und bewußten Willen. Aber es ist die Natur des Bösen, in die Subjektivität des sittlichen Empfindens (also des formellen Gewissens) selbst einzugreifen und es in sich selbst zu verfälschen. Dem eben leistet jene Labilität Vorschub. „Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensosehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren — böse zu sein" [2]).

Diese Wendung im Begriff des Gewissens ist eine höchst originelle, von anderen Deutungen weit abweichende. „Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen." Sonst versteht man unter dem „bösen Gewissen" etwas ganz anderes; da ist es die anklagende Stimme des Guten im Menschen. Nach Hegel ist es die falsche Anmaßung des subjektiven Gewissens, also die im Gewissen selbst liegende Wurzel des Bösen, für die es dann eben charakteristisch ist, zugleich Wurzel des Guten im Menschen zu sein. Das Gewissen nach dieser Auffassung — immer als das subjektive verstanden — ist so weit entfernt, untrüglicher Anzeiger des Guten und Bösen zu sein, daß es vielmehr die Freiheit hat, seinerseits gut oder böse zu sein. Und wenn es böse ist, so steht sein Zeiger verkehrt, er zeigt das Böse als gut an und umgekehrt. „Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein."

Es ist eine wohlbekannte Einsicht, daß die Fähigkeit, oder „Freiheit" zum Guten auch die zum Bösen ist, und umgekehrt; daß also der Mensch nur „insofern er auch böse sein kann", gut ist [3]). Bei Hegel findet das seinen Grund in der Identität der Wurzel von Gut und Böse — ob diese

[1]) VIII. 182. [2]) VIII. 184. [3]) VIII. 186.

nun im Willen oder im Gewissen angegeben wird. Denn das Gewissen ist nur das Wertbewußtsein des Willens. Die „Idee des Gewissens" freilich und der reine Wille stehen beide jenseits der Alternative. Der natürliche Wille aber und das formelle Gewissen tragen sie in sich, weil sie als das Subjektive den Gegensatz gegen ihre eigene objektive Natur in sich tragen. „Der natürliche Wille ist an sich der Widerspruch, sich von sich selbst zu unterscheiden, für sich und innerlich zu sein" [1]).

Die Verblendung des Gewissens ist Ursprung des Bösen. So liegt das Böse bei uns und ist „unser" Böses. Meint man aber, die Verblendung sei einfaches Nichtwissen um das Gute und stehe nicht bei uns, so ist dem der Satz des Aristoteles entgegenzuhalten, daß der Schlechte, eben weil er schlecht ist, nicht erkennt, was zu tun und was zu lassen ist, und daß an sich es sehr wohl bei ihm stand, es zu erkennen. „Nichterkenntnis der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Handlung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur daß sie schlecht ist" [2]).

Die Konsequenz dieses Gedankens zeigt sich an einer Reihe von Typen des Bösen, die alle den Charakter des verblendeten Gewissens zeigen — und zwar immer so, daß ein geheimes Wissen um das falsche Spiel sehr wohl vorhanden, nur gleichsam überdeckt ist vom subjektiven Interesse. In dieser Reihe zählt Hegel auf: das „Handeln mit bösem Gewissen" — die moralische Halbheit —; die „Heuchelei", die das sittliche Urteil der Anderen betrügt; den Probabilismus, der für die zweifelhafte Tat Scheingründe findet und bis zum Selbstbetrug fortgeht; die Moral des Satzes „der Zweck heiligt das Mittel"; den Dünkel der subjektiven Überzeugung. Als „höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität sich vollkommen erfaßt und ausspricht" bezeichnet Hegel die „Ironie" [3]).

Er denkt dabei an die romantische Idee der Ironie, speziell an die Friedrich Schlegels, in der er sehr deutlich das Verhängnisvolle eines allzubewußten, aber in seiner Bewußtheit ungeraden Ethos hindurchspürt. Freilich ist es nicht so sehr die Selbstbespiegelung darin, die Hegel meint, als die Anmaßung des Subjekts, sich als den Herrn über Gut und Böse aufzuspielen, resp. als den „Meister über das Gesetz und die Sache". Dieses Ethos „spielt" mit dem Gesetz, als mit seinem Belieben, und es „genießt" sich selbst in diesem Spiel. Es ist eine Gestalt der von der Substanz losgelösten Subjektivität, die sich den Schein gibt, selbst Substanz

[1]) VIII. 187. [2]) VIII. 190. [3]) VIII. 200.

zu sein. „Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Gehalts der Rechte, Pflichten und Gesetze — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse —, sondern sie tut auch die Form, die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen, und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen" [1]).

Inwieweit Hegel mit dieser harten Kritik geschichtlich Recht hat, mag hier auf sich beruhen. Daß ein edler Kern anderer Art in der romantischen Ironie erblickt werden kann, davon ist an anderer Stelle die Rede gewesen [2]). Daß aber die hier gezogene Konsequenz als eine ernste Gefahr in ihr liegt, kann nicht bestritten werden. Und die Zuspitzung der Ironie im Sinne dieser Gefahr ist es, die in der Tat die äußerste Verkehrung des formellen Gewissens und seine äußerste Gegensatzstellung zum wahrhaften Gewissen bedeutet.

4. Philosophie des Staates und der Sittlichkeit.

Die Moralität als reine Innerlichkeit der Gesinnung und als die Antithese der Subjektivität gegen das Objektive des formellen Rechts ist noch nicht die eigentliche Sittlichkeit. Diese ist erst die Synthese beider. Sie ist damit eine weitere Grundgestalt des objektiven Geistes.

Soweit Hegels Philosophie praktisch-aktuelle Lebensanschauung ist, ist sie auch Lebensmaxime und -Direktive. Ihr praktischer Grundsatz aber läßt sich dahin aussprechen, daß der Mensch in seiner Substanz mehr ist als Individuum, Träger eines Größeren und Höheren, und daß dieses seine eigentliche Gestalt in der Gemeinschaft hat; daß es also die wahrhafte Sittlichkeit nur in der Form des Gemeinwesens gibt. Hegel erweist sich damit als der bewußte Fortführer des antiken Gedankens vom Menschen als dem „politischen Lebewesen" und dem Staat als dem eigentlichen Boden aller, auch der persönlichen, Sittlichkeit.

Schon die Dialektik des Strafrechts trieb unverkennbar auf diesen Punkt hinaus. Denn das Recht, zu strafen, hängt an einer inneren Bedingung, die erfüllt sein muß, wenn Strafe nicht Unrecht sein soll: an der Realität eines solchen Willens, „der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle". Die Dialektik der Moralität, als des subjektiven Ethos, hat nun aber gezeigt, daß unter ihren Gestalten keine ist, die dieser Forderung Genüge leistete. Denn auch die höchste unter ihnen, das Gewissen, hat sich als labil erwiesen, — als ein

[1]) VIII. 203. [2]) Vgl. Bd. I. dieses Werkes S. 203 f.

Ursprung wohl des Guten im Menschen, aber auch des Bösen. Es ist als bloß subjektives eben die Möglichkeit von beidem, das Auf-der-Schneide-Stehen des inneren Menschen, der in ihm daseiende Widerspruch des Rechten und seiner Verkehrung.

Das Kriterium des Guten und des Gewissens liegt nicht in ihrem formalen Begriff. Es bedarf für beide noch des Prinzips, das in der „Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen" bestehen muß. „Beide, jedes für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt sein soll". Und über dieses Sollen ist nicht hinauszugelangen, solange man sie nicht in einer neuen, höheren Gestalt als ihrer Identität zu vereinigen weiß. „Aber die Integration beider relativer Totalitäten zur absoluten Identität ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit schwebende Subjektivität der reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstrakten Allgemeinheit des Guten; die somit konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, die Wahrheit derselben, ist die Sittlichkeit" [1]).

Recht und Moralität sind, für sich genommen, nur das „seinsollende Gute" und die „gut sein sollende Subjektivität". Beiden fehlt die Wirklichkeit. Sie sind beide nur das Nichtsein. Darum nennt Hegel sie „abstrakt". Aber sie haben beide „an ihnen selbst ihr Gegenteil" als das in ihnen Gesetzte. Sie erreichen das in ihnen Gesetzte, indem sie sich zu dem herabsetzen, was sie in Wahrheit sind, „zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist, — Begriff, der seine Bestimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr ansichseiendes Wesen ist" [2]).

So kommt es, daß im Gebiet des Sittlichen nicht das ewige Sollen sich ins Unendliche steigert, nicht unabsehbar vom Wirklichen abführt, sondern umgekehrt die Wirklichkeit in ihre Rechte tritt und sich als dasjenige erweist, was im Sollen das Vernünftige war. Was vernünftig ist, das allein in der Welt hat als wirklich zu gelten.

Dieser Übergang, für den sich Hegel auf das dialektische Prinzip der Logik beruft, spricht es aus, was Sittlichkeit ist. „Die Einheit des subjektiven und objektiven an und für sich seienden Guten ist die Sittlichkeit" [3]). Recht und Moral können nicht für sich existieren, „sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben". Es genügt nicht, daß objektiv die Forderung des Rechten bestehe; desgleichen nicht, daß subjektiv die

[1]) VIII. 207. [2]) VIII. 208. [3]) VIII. 209.

rechte Gesinnung vorhanden sei. „So haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit". Das objektiv Rechte muß auch in der Gesinnung wirklich sein, d. h. konkret wirksam; und die Gesinnung muß auch der wirkliche Ausdruck des objektiv Rechten sein. Oder, wie Hegel es kurz zusammenfaßt: „Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts". Und weil der Mensch mit seiner subjektiv labilen Gesinnung diese Verwirklichung im Objektiven nur haben kann, sofern das substanziell Wirkliche eines Allgemeinen sich in ihm seine Form schafft, darum ist die äußere Form der Sittlichkeit die überindividuelle des Staates.

Alles geistige Sein ist Freiheit. Sittlichkeit als objektiver Geist ist die Verwirklichung der Freiheit in der ihr eigentümlichen Form des objektiven konkreten Gebildes, das sich selbst seine Gestalt gibt — im Subjekt, und zugleich über das Subjekt hinaus. Sie ist „die Idee der Freiheit als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und den bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit" [1]).

Nicht als ob darin der Unterschied der Momente verwischt wäre. Diese Einheit ist Wissen; und so weiß sie auch um ihn. Aber es bleibt in diesem Wissen nicht beim leeren Bewußtsein des Sollens. Es ist auch ein Wissen um das Sein des Wirklichen, das zwar Realisation durch Handlung ist, aber nicht etwa deswegen erst auf die Handlung des besonderen Subjekts zu warten brauchte. Sondern im gesamten Handeln der Individuen hat es sich bereits real in die Welt gesetzt, und setzt sich fort und fort in ihm weiter in die Welt, Gesinnung und Handlung des Einzelnen zu sich heranbildend. Denn „das objektive Sittliche ist nicht das abstrakte — bloß sein sollende — Gute, es ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz".

Was mit der Substanz gemeint ist, wissen wir aus der Lehre vom objektiven Geist. Sie ist das Allgemeine als ein zugleich Reales, das im subjektiven Geist und durch ihn sich in überlegener Zwecktätigkeit realisierend, im Prozeß „wirklich" ist; dasjenige also, was nie bloßes Sollen ist, sondern immer schon zugleich Resultat, immer sich selbst und dem Prozeß voraus als Ganzes seiend und sich als reale Macht in allem Besonderen und Subjektiven ankündigend.

[1]) VIII. 210.

Inhaltlich faßbar aber ist es immer nur als Inbegriff der „an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen". Dabei sind diese freilich nicht in ihrer geschichtlich empirischen Zufälligkeit verstanden, sondern ihrem Geiste nach, oder der „Substanz" nach, als das also, was die „Vernunft" in ihnen ist. „Daß das Sittliche das System dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben" [1]).

Darin zeigt sich die Struktur des objektiven Geistes: er ist das substanzielle Ansich, das Gemeinsame in uns Allen, dessen Verhältnis zu uns, den Individuen, die beiden Wesensseiten zeigt, daß wir einerseits bloß seine „Akzidenzen" sind, andererseits aber doch das Reale, in dem allein es selbst real ist, weil es in uns sein Fürsichsein hat; so daß wir nur wirklich sind, sofern der „Kreis der Notwendigkeit" sich in uns schließt, seine Notwendigkeit aber nur sich verwirklicht, sofern sie in unserer Freiheit erscheint und in uns um sich weiß. Man liest immer wieder achtlos hinweg über die Hegelsche Formulierung „an und für sich seiend", der Sprachgebrauch hat ihr den spekulativen Gehalt entzogen. Aber für Hegel selbst liegt in ihr nichts Geringeres als die ganze Breite dieses Doppelverhältnisses. Denn das Ansich jenes Systems und jener Substanz ist das überpersönliche Sein der „sittlichen Mächte", das Fürsich aber sind wir. Denn Bewußtsein und Freiheit sind unser.

Im Bewußtsein der Völker spiegelt sich deutlich dieses Doppelverhältnis. Es kennt die „ungeschriebenen Gesetze", von denen, wie Sophokles es ausspricht, niemand weiß, woher sie kommen. Sie sind da, und sie sind reale Macht in uns, das Substanzielle. „Aber nicht minder hat dieses Substanzielle auch ein Bewußtsein, obgleich diesem immer nur die Stellung eines Momentes zukommt". Die Sittlichkeit schwebt den Völkern als die „ewige Gerechtigkeit" vor, sie nimmt ihnen die Gestalt der Götter an, „gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein wogendes Spiel bleibt". In dieser geheiligten Vorstellungsweise ist sie bereits erkannt als „das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Akzidentelles verhalten".

Die Sittlichkeit ist so „das wirkliche Selbstbewußtsein der Substanz",

[1]) VIII. 211.

zugleich sich wissend und Objekt dieses Wissens. Als Objekt des Wissens haben die „Gesetze und Gewalten der Substanz" die höchste Selbständigkeit, „eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als die Natur". Denn die Natur verbirgt die Vernunft unter der Gestalt der Zufälligkeit. „Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugnis des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich unterschiedenen Elemente lebt, —ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst Glaube und Zutrauen ist" [1]).

Hiermit trifft Hegel einen alten Streitpunkt und entscheidet ihn. Das Verhältnis des Subjekts zu den sittlichen Gesetzen ist in der Tat ein einzigartiges. Sie sind ihm Autorität und doch sein Eigenstes, Objektives und doch Subjektives, äußere Macht und doch Innerstes. Philosophisch sind sie denn auch bald als an den Menschen gerichtete Forderung, bald als Ausdruck seiner Vernunft verstanden worden. Und beides läßt sich so nicht halten; man fällt entweder in starren Dogmatismus oder in den Relativismus.

Nach Hegel sind die sittlichen Gesetze durchaus beides zugleich. Und der Widerspruch löst sich auf in dem Begriff der „sittlichen Substanz". Diese nämlich ist zwar Substanz des Menschen, aber doch keineswegs einfach er selbst; sie gibt zwar im sittlichen Empfinden des Menschen Zeugnis von sich, geht aber nicht in diesem Zeugnis auf und stammt nicht aus ihm her. Wennschon es das „Selbstgefühl" des Menschen ist, das dieses Zeugnis ablegt, so ist es doch ein vom Menschen „unterschiedenes Element", in dem er wohl lebt, das er sich aber nicht erst schafft.

Hier ist auch der Punkt, in welchem die bei der „Moralität" noch unentschieden gebliebene Frage des Gewissens zur Entscheidung kommt. Das „formelle Gewissen", das selbst gut und böse sein kann, verwandelt sich in das „wahrhafte Gewissen", den untrüglichen Anzeiger des Guten und Bösen, — durch die Verwurzelung in der sittlichen Substanz. Jenes Zeugnis, das der Geist von den Gesetzen als von seinem eigenen Wesen ablegt, ist das wahrhafte Gewissen. Denn es ist die Manifestation der Substanz im Subjekt.

Die Kehrseite dieses Verhältnisses erst ist die „Pflicht", das objektive Gegenstück des Gewissens, das für den Willen des Subjekts „Bindende". Pflicht ist nichts anderes als die Bindung an die sittlichen Gesetze, und deswegen der Charakter der Verbindlichkeit in ihnen. Dem subjektiven

[1]) VIII. 212.

Willen erscheint sie als ein Moment der Unfreiheit, als „Beschränkung". Dem sittlichen Willen ist sie das Umgekehrte: seine Rückkehr zu seiner substanziellen Wurzel, seine „Befreiung" vom „Naturtriebe" und von der Zufälligkeit der „unbestimmten Subjektivität". „In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substanziellen Freiheit" [1]). Auf dem Boden der Pflicht erst kommt es zur „Tugend". Sie ist „das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen, durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert".

Freilich schränkt Hegel den Terminus „Tugend" ein. Sie hat „nur in außerordentlichen Verhältnissen und Kollisionen" ihre Stelle — so im heroischen Zeitalter der Völker, oder „im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens", wo sie dann als eine „eigentümliche geniale Natur des Individuums" auftritt. Die Genialität ersetzt hier den Mangel der Objektivität. In der Reife des sittlichen Bewußtseins tritt an die Stelle der „sittlichen Virtuosität" die „Stetigkeit des Charakters", die Sicherheit des einheitlich gleichmäßigen Habitus, die als allgemeine „Sitte" das Bild oder die Erscheinung der Substanz im Menschen ist.

Die Erscheinung der Gesetze im Leben ist dort, wo das Wirkliche mit ihnen identisch ist. Das geschieht nicht, wo der Einzelne in der besonderen Handlung das Rechte trifft, sondern wo sich in der Gemeinschaft der Menschen ein solches Gefüge herausbildet, das, wie die allgegenwärtige Seele ihren Leib, alles Wollen und Handeln der Individuen durchdringt. „In der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben — als Sitte —, die Gewohnheit desselben als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten, bloß natürlichen Willens gesetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist" [2]).

Der objektive Geist ist eine Welt für sich. Und zwar eine wirkliche. Das Individuum ist sein Geisteskind, in ihn hineingeboren, und — wenn es nicht willkürlich aus ihm heraustritt — in ihm wohl gebettet. Er ist Seele und zweite Natur des Einzeldaseins. Man kann diesen Satz auch umkehren: des Menschen zweite Natur ist das Dasein des objektiven Geistes in ihm. In diesem Dasein aber ist er über sich hinausgewachsen in das Allgemeine der Substanz. Und in diesem Sinne ist das sonst wohl

[1]) VIII. 214. [2]) VIII. 217.

zweideutige Wort „Gewohnheit" zu verstehen: es besagt nichts als die gefestigte Haltung und das Darinbleiben des Subjekts in der Substanz.

Zugleich aber liegt hier der Grund, warum es Sittlichkeit nur im Gemeinwesen gibt. Die Substanz eben ist das Gemeinsame, und die Welt, in der sie erscheint, ist die Gemeinschaft. Die „sittliche Wirklichkeit" ist notwendig die gemeinsame und gegliederte Welt der Freiheit. „Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung" [1]).

So geht die Idee der Sittlichkeit mit der des Staates zusammen. Nicht eine Parteinahme für die Allheitsethik bedeutet das, auch nicht die Herabsetzung des Individuums in seinem Wert. Es ist eine These ganz anderer Sphäre, eine metaphysisch-spekulative These. Und sie betrifft nicht das Wesen des Menschen, sondern das der objektiven Geistessubstanz. Denn fragt man „was ist der Staat", so antwortet Hegel nicht mit einer der üblichen staatsrechtlichen Definitionen, die alle das Mißliche haben, entweder nur Nominaldefinition oder Definition einer bestimmten Staatsform zu sein; sondern er antwortet: „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz", oder „der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit" [2]).

Er antwortet also mit demselben substanziellen Wesen, welches überhaupt das in allem geistigen Sein gemeinsame Reale ist, mit dem „Weltgeist". Alle Fragen der praktischen Philosophie, wie verstreut ihre Ansätze auch liegen mögen, führen auf dieses selbe Wesen hinaus, finden Grund und Antwort in ihm. Recht, Wille, Gewissen, Gesetz, Sittlichkeit, Gemeinwesen sind aus demselben Grunde hervorwachsende Gebilde. Ihre konkrete organische Einheit ist das sittlich reale Gebilde großen Stils — der Staat.

In diesem Sinn ist der Satz zu verstehen, daß die „sittliche Wirklichkeit" die Erfüllung auch des subjektiven Selbstbestimmungsrechtes der Individuen ausmacht. Diese sittliche Wirklichkeit ist eben der Staat. Freiheit ist nicht Willkür; sie ist das wissende Wollen und Tun des substanziell Notwendigen. Die Freiheiten des Individuums sind die Gesetze des Staates. „In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält die Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, somit einen Inhalt der Freiheit" [3]).

Die sittliche Wirklichkeit des Staates ist der reale Boden, auf dem die Individuen wachsen, der sie moralisch recht eigentlich erst hervor-

[1]) VIII. 219. [2]) VII. 403 und VIII. 321. [3]) VII. 407.

bringt. Es ist damit ähnlich bestellt wie mit dem natürlichen Leben des Individuums im Leben der Gattung; scheinbar sind die Individuen das Reale, in Wahrheit realisiert sich in ihnen das größere einheitliche Gattungsleben. Nur das Fürsichsein der allgemeinen Substanz fehlt. In der Sphäre des Geistes fällt es dem Subjekt zu. Darum fällt hier auf das Individuum ein Abglanz der Idee. Es ist seine Freiheit im selbständigen Wollen des objektiv Rechten.

Darum ist es Utopie, den Menschen vom Staat zu isolieren, ihn anders als im Staate und zum Staat erziehen zu wollen. Rousseaus Versuch, „den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden", ist vergebliches Bemühen. Das „allgemeine Leben der Gegenwart" ist stärker als der Eigensinn des weltfremden Pädagogen. „Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen". Dagegen stellt Hegel das Wort des pythagoreischen Weisen, den ein Vater fragte, wie er seinen Sohn am besten sittlich erziehe; der Weise sprach: „Wenn du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst". Den Menschen erzieht nicht der Mensch, sondern der objektive Geist. —

Die besondere Durchführung dieses Grundgedankens nimmt den für Hegel charakteristischen Stufengang. Es gibt zunächst den „unmittelbaren oder natürlichen sittlichen Geist", die Familie [1]). Ihre Grundlage, die Ehe, ist weder bloßes Geschlechtsverhältnis noch bloß bürgerlicher Kontrakt, sondern auch „geistige Einheit". Ihr Selbstbewußtsein ist die Liebe, aber nicht als „das Launenhafte und bloß Subjektive derselben", sondern als die „rechtlich sittliche Liebe". Rechtlich ist die Familie Person, und als Person hat sie „äußere Realität in einem Eigentum" [2]). Das Eigentum erbt sich fort, aber es ist nicht die Familie, die darin fortlebt, sondern der Stamm, „ein mit den Generationen sich immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum" [3]). Das Leben der Familie ist notwendig ein zeitliches, nicht durch den Tod der Eltern allein, sondern auch ihrer Bestimmung nach im Heranwachsen der Kinder zu selbständigen Personen. In der Erziehung erfüllt sie diese ihre Bestimmung. Und eben damit ist ihre Auflösung ihr eigenes Werk, ihr Übergang in die bürgerliche Gesellschaft.

[1]) VIII. 221. [2]) VIII. 233. [3]) VIII. 244.

Diese ist noch nicht der Staat, wennschon sie ohne ihn nicht bestehen kann. Sie hat ein doppeltes Prinzip, die „konkrete Person" einerseits und die „Form der Allgemeinheit" andererseits [1]). „Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint". Das Ganze ist hier nicht Selbstzweck, jede Einzelperson ist sich selbst der Zweck; ihre Bedürfnisse sind bestimmend, die Andern sind ihr Mittel. Desgleichen die „Gemeinsamkeit" ist hier auch nur Mittel. Freilich mittelbar ist jeder auch auf das Wohl der Anderen bedacht, sowie auf die allgemeine Wohlfahrt. Aber über das Wohl überhaupt geht sein Sinnen nicht hinaus.

Und wie der Mensch, so seine Gemeinschaft. Sie ist dienendes Organ, ein zweckmäßiges System, ein modus vivendi. „Der selbständige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit", in welchem Recht und Wohl des Einzelnen in das Aller verflochten sind. „Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat — Not- und Verstandes-Staat — ansehen" [2]). Das ist das Surrogat des wahren Staates, wie ähnlich es ihm äußerlich auch sehen mag. „Es ist das System der in ihre Elemente verlorenen Sittlichkeit". Und, da weder das Individuum noch die Allheit hier ihr Wesen realisieren, so ist es das Feld der „Besonderheit" und der „relativen Totalität" [3]).

Besonderheit und Allgemeinheit fallen hier auseinander, und bleiben dabei doch durch einander bedingt. „Indem das eine gerade das dem anderen Entgegengesetzte zu tun scheint und nur sein zu können vermeint, indem es sich das andere vom Leibe hält, hat jedes das andere doch zu seiner Bedingung". Die Zweckmäßigkeit des Individuums und die des Gemeinwesens schlagen ineinander um: „meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck".

Die Bürger dieses Staates sind und bleiben Privatpersonen. Ihr Interesse am Allgemeinen ist die Vermittelung ihrer privaten Zwecke durch das Allgemeine; aber dazu müssen sie sich selbst „zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhanges machen". Über ihrem Interesse und durch es hindurch waltet unerkannt bereits das „Interesse der Idee". Und es zeigt sich in dem Prozeß als die Tendenz, die Subjektivität des Individuums zur Idee hin zu „bilden" und wenigstens „zur formellen

[1]) VIII. 246. [2]) VIII. 247. [3]) VIII. 248.

Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben“ [1]). Aber das Bilden geschieht hier durch die blinde „Willkür der Bedürfnisse“ selbst, die davon nicht wissen, daß sie der Idee in die Hände arbeiten. Und so herrscht darin bloß die Notwendigkeit, ohne Freiheit.

In drei Momenten entwickeln sich die Aufgaben der bürgerlichen Gesellschaft: in dem „System der Bedürfnisse“, in der Rechtspflege und in der „Vorsorge“ gegen die Zufälligkeit (Polizei und Korporation). Das erstere dieser Gebiete ist das der Arbeit und ihrer Differenzierung; und damit hängt die Bildung der Stände zusammen. Die Rechtspflege beginnt mit der Gesetzgebung. In jedem Volk und jeder Zeit gibt es den „Beruf“ zur Gesetzgebung. Denn das geltende Gesetz muß offenbar sein und gewußt werden. Vor dem Gesetz wird das Verbrechen zur gesetzwidrigen Handlung, zur „Verletzung der allgemeinen Sache“. Damit fällt die Handlung unter den Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die Gesellschaft, „wodurch einerseits die Größe des Verbrechens verstärkt wird, andererseits aber setzt die ihrer selbst sicher gewordene Macht der Gesellschaft die äußerliche Wichtigkeit der Verletzung herunter und führt daher eine größere Milde der Ahndung desselben herbei“ [2]). Die Härte des Strafkodex nimmt ab mit zunehmender Ordnung, Sicherheit und Bildung.

Die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft ist das, worauf alle ihre Tendenzen und Einrichtungen hinauslaufen, und dennoch ihre Aufhebung: der Staat. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche substanzielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt“ [3]).

Damit ist der Staat wahrhaft unterschieden von jeder Art Gemeinschaft oder Verband, welche nur dem Zwecke der Individuen dienen. Wohl liegt es in seinem Wesen, das Interesse des Einzelnen wahrzunehmen, und er kann nur bestehen, wofern er es wahrnimmt. „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an“ [4]). Aber sein Wesen geht darin nicht auf. Er ist Selbstzweck. Er hat ein eigenes Sein als Organismus höherer Ordnung, der sein Eigenleben führt über dem Leben der Individuen. Er ist lebender objektiver Geist, und seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Geistes selbst in den Individuen. So ist er nicht ein Sekundäres und Abhängiges neben der Familie

[1]) VIII. 251. [2]) VIII. 283. [3]) VIII. 312. [4]) VIII. 325.

und der Gesellschaft, sondern ihr Erstes, ihr Grund, auf dem allererst es beide gibt.

Für das Individuum ist es nicht „etwas Beliebiges, Mitglied des Staates zu sein“, sondern etwas Notwendiges. Er ist nicht Korporation, sondern „substanzielle Einheit“. Denn der Staat ist „die Wirklichkeit des substanziellen Willens“, und der Wille des Individuums hat keinen anderen Modus, substanzieller Wille zu sein, als indem er Wille zum Staat ist. Und ob der Staat gleich seinem besonderen Interesse dienlich ist, so ist er selbst doch nicht Diener dieses Interesses. „Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist“ [1]).

Hier rechtfertigt sich der Satz, daß es wahre Sittlichkeit und wahre Erziehung zur Sittlichkeit nur im Staate gibt. Es gibt eine höchste Tugend des Individuums, die mit ihrem Inhalt im Sein des Staates verwurzelt ist. Hegel nennt sie die „politische Tugend“ und bestimmt sie als „das Wollen des an und für sich seienden Zweckes“. Dieses Wollen ist der „substanzielle Wille“, der den substanziellen Endzweck will. Im Wollen dieses Zweckes sprengt das Individuum die Grenzen seiner Endlichkeit und wirkt an der Verwirklichung der Idee. Subjektiv betrachtet liegt darin sein „höchstes Recht“ und seine „höchste Pflicht“. Objektiv aber ist es das Erscheinen der allgemeinen Substanz in ihm, „das sich wissende und wollende Göttliche“ in ihm, die Wirklichkeit des „Volksgeistes“.

Rousseau hat das Verdienst, den Charakter des Willens im Staat erkannt zu haben. Aber er faßt diesen Willen „nur als das Gemeinschaftliche“, das aus dem Einzelwillen als dem bewußten hervorgeht. „So wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrage, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat“ [2]). Über den Staat als Kompromiß der Interessen kommt er damit nicht hinaus, und das Substanzielle ist verkannt. Der Wille Aller ist nicht der allgemeine Wille, nicht die freie Hingabe des Individuums an das an sich Wertvolle und Höhere, das geistig Allgemeine. Erst recht verfehlt aber ist jene „Restauration der Staatswissenschaft“, welche die alte Anschauung von der Autorität der gottgewollten Staatsmacht zugrunde legt und damit in Wahrheit die Willkür des empirisch Mächtigen restauriert, an Stelle der „politischen Tugend“ die

[1]) VIII. 313. [2]) VIII. 314.

Autoritätsgläubigkeit setzt und den Staat aus einem „an sich Vernünftigen" zur Rechtfertigung des Unvernünftigen macht.

Allen solchen Theorien gegenüber stellt Hegel die Idee des Staates als des primären sittlichen Organismus hin, der sein Eigengesetz in sich, sein Wissen um sich aber in uns hat. Man wird sein Wesen nie erkennen, solange man vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgeht, oder von der Freiheit des Einzelnen. Es ist nur vom Wesen des Selbstbewußtseins und vom Wesen der Freiheit überhaupt aus zu verstehen. „Denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind; es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft" [1]).

Blickt man vom Standpunkt des mehr oder weniger kritischen Individuums auf den empirischen Staat hin, so wird man vor lauter Aktualitäten und Institutionen „den Gang Gottes in der Welt" nicht leicht erblicken können — nicht weil der existierende Staat nicht ein solcher wäre, sondern „weil es leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen". Und so verfällt man in den Fehler, „über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen". Wie der häßlichste Mensch, der Krüppel, der Verbrecher immer noch Mensch ist, so der unvollkommenste Staat immer noch Staat. Das Affirmative, „das Leben", besteht zurecht trotz dem Mangel. Es liegt nicht im Wesen des wirklichen Staates, vollkommen zu sein, sowenig als es im Wesen des vollkommenen Staates liegt, wirklich zu sein. Dennoch ist das Vernünftige in ihm das eigentlich Wirkliche. „Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren". Aber alle Defiguration ist immer noch Abwandlung einer Grundgestalt, der Idee des Staates.

Nach drei Seiten entwickelt Hegel diese Idee des Staates: 1. nach innen zu als „sich auf sich beziehenden Organismus", 2. im Verhältnis von Staat zu Staat, und 3. seiner Gattung nach als den „Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt". Der letzte Punkt fällt bereits in die „Philosophie der Geschichte". Die ersten beiden aber bilden den Gegenstand des „inneren" und des „äußeren Staatsrechts".

Das innere Staatsrecht hat es mit der Verfassung zu tun. Ist der Staat „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit", so muß in ihm die Entwickelung alles besonderen Interesses „durch sich selbst in das Interesse des allgemeinen Teils übergehen". Im antiken Staat ist die Partikularität „noch nicht losgebunden und freigelassen"; sie kehrt daher nicht aus eigener Initiative zum Allgemeinen zurück. Das Prinzip des modernen Staates ist darin ein anderes. Es „hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substanzielle Einheit zurückzuführen, und so in ihm selbst diese zu erhalten" [1]). Insofern ist der „neue Staat" erst eigentlicher Staat. Das Interesse des Einzelnen ist kein Zweck, dem er dient, wohl aber ist es in sein Interesse hineinverwoben — und zwar in seiner ganzen Individualität —, derart daß es selbst „sich zum Staate zusammennehmen muß", und daß alle Besonderheit, eben indem sie das Ihre sucht, dem Staate dient und in die allgemeine Substanz zurückkehrt.

Dadurch ist die Stellung des Privatrechts und Privatwohls zum Staatsrecht bestimmt. Der Staat ist auch hier das Primäre. Und er ist es nicht nur im Sinne der „höheren Macht", sondern auch im Sinne des immanenten Zwecks" — und das bedeutet in Hegels Sprache: eines Zweckes, der im Bereich des privaten Interesses nicht gesetzt ist, es aber dennoch von innen her, aus der Substanz, wirkend und Richtung gebend bestimmt. Das spiegelt sich darin, daß Pflichten gegen den Staat und Rechte im Staat Schritt für Schritt zusammengehen. „Das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird" [2]).

Darin spricht sich das Prinzip aus, auf welchem der große Organismus des Staates sich erhebt. Scheinbar ist es dasselbe Prinzip wie das der bürgerlichen Gesellschaft; in Wahrheit ist es seine Umkehrung, und dadurch seine Aufhebung in ein Höheres. Mittel und Zweck haben den Platz vertauscht. Der immanente Endzweck ist die Seele dieses Organismus. Ihm dient alles Partikulare, es mag wollen oder nicht. Sittlich aber ist der Wille der Person, insofern er die gemeinsame Sache auch um ihrer selbst willen will. In solchem Willen hat der Staat sein Fürsichsein. Die Individuen als „Menge" sind das „Material" des Staates; sie haben die Einzelheit wie die Allgemeinheit an sich, sind „wirklich" als Privatpersonen und zugleich als „substanzielle Personen" und haben „in den

[1]) VIII. 320.

[1]) VIII. 322. [2]) VIII. 324.

Institutionen als dem ansichseienden Allgemeinen ihrer besonderen Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtsein“ [1]). So kommt es, daß im Aufbau des Staates die Institutionen das Gerüst ausmachen. Sie sind die „Verfassung“ des Staates, „die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit im Besonderen“.

Hegels Idee der Verfassung ist gänzlich beherrscht von der Forderung des einheitlichen, organischen Ineinandergreifens aller Funktionen und Institutionen. Unorganisch ist alle dogmatische Verfestigung der Formen, alles Hineinspielen anderer, außerstaatlicher Gewalten, z. B. der kirchlichen; eine solche kann den Prozeß seines „organischen Lebens“ nur hemmen. Die Institutionen dürfen nicht „totfest“ sein — und alle religiöse Verewigung macht sie totfest —, sondern beweglich. Jede Bestimmtheit muß dem Leben des objektiven Geistes folgen, sich auflösen können, indem sie „in der Auflösung sich immer erzeugt“ [2]).

Ebenso unorganisch aber ist es, wenn „nur das Abstraktum von Staat oben hingestellt ist“, wie in manchen philosophischen Staatstheorien. Als Beispiel nennt Hegel Fichtes Idee des „Ephorats“, welches nichts als „ein von ihm erfundenes sollendes Gegengewicht gegen die oberste Gewalt“ ist [3]). Der Staat läßt sich nicht auf Grund einer Staatstheorie „machen“. Er ist ein lebendiges Reales und bringt seine Notwendigkeiten als innere mit sich. Er kann nur organisch aus seinem eigenen Prinzip heraus wachsen. Und er kann zu jeder Zeit in jedem Volke nur eine einzige notwendige, „gewachsene“ Form haben.

Es ist eine vielerwogene Frage, „wer die Verfassung machen soll“. Auf den ersten Blick erscheint sie berechtigt. Bei näherer Betrachtung erweist sie sich als sinnlos. „Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer Haufen von Individuen beisammen sei“, das ist der Fehler. Wo ein Volk ist, da ist immer schon ein Gemeinwesen, objektiver Geist; und der bringt seine Formen bereits mit. Es gibt im Leben der Völker nicht die aus der Luft gegriffene Verfassung. Es gibt nur die organisch gewachsene Verfassung. „Setzt aber jene Frage schon eine vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das Machen nur eine Veränderung, und die Voraussetzung einer Verfassung enthält es unmittelbar selbst, daß die Veränderung nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen könne. Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde“ [4]).

[1]) VIII. 327. [2]) VIII. 347. [3]) VIII. 356. [4]) VIII. 359.

Mit dieser Auffassung hängt der geschichtliche Positivismus Hegels zusammen, den man mit Unrecht als Rechtfertigung der preußischen Restaurationspolitik verstanden hat. Hegel bejaht die bestehenden Verfassungen, soweit sie organisch aus dem geschichtlichen Sein eines Volkes hervorgewachsen sind. Sie sind in der Tat Verwirklichungen des Vernünftigen — in den Grenzen der Volksindividualität. Und sie sind lebendig, solange die Entwicklung in ihnen fortschreitet. Darum ist es utopisch, einem Volke a priori eine Verfassung geben zu wollen, denn „jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört“ [1]).

Die an sich bessere Verfassung ist nicht die für ein bestimmtes Volk bessere. Napoleon gab den Spaniern eine „bessere Verfassung“, als sie hatten, aber sie konnte nicht die ihrige werden. Das Gemachte ist nicht das Gewachsene. Der Volksgeist muß reif sein für die Staatsform, die er haben soll, sonst kann sie als die seinige nicht bestehen. „So hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung“. Die Grundbedingung ist: „das Volk muß zu seiner Verfassung das Gefühl seines Rechts und seines Zustandes haben“. Das ist es, was das geschichtlich Gewachsene vom Gemachten scheidet. Eine Verfassung ist „die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, insoweit es in einem Volk entwickelt ist“.

Der bekannten Lehre von der „Trennung der Gewalten“ im Staat setzt Hegel als Antithese die Forderung der Einheit und Ganzheit des Staates entgegen. Gesetzgebende und ausführende Gewalt dürfen nicht bis zum Zerfall der Einheit getrennt werden. Das Allgemeine bestimmen und das Besondere darunter subsumieren, sind zwar verschiedene Funktionen und müssen Selbständigkeit haben. Aber die „Diremption“ verliert selbst ihren Sinn, wenn sie bis zur Losreißung geht. Beiden Gewalten ordnet Hegel — im Sinne seiner Zeit — die „fürstliche Gewalt“ über, wie sie in der konstitutionellen Monarchie besteht. Sie ist die Form der „Souveränität des Staates“.

Sie steht in Gegensatz zu dem „verworrenen Gedanken“ der Volkssouveränität, welcher der Willkür der Massenpsychose die Tür öffnet. Es liegt darin, auch wenn man von Hegels monarchistischer Einstellung absieht, die Einsicht, daß eine oberste Leitung des Staatswesens immer

[1]) VIII. 360.

nur bei einem Individuum liegen kann, welches mit seiner persönlichen Verantwortung die Verantwortung des Ganzen auf sich nimmt. Die Masse als solche kann das nicht. Sie bleibt in der Willkür partikulärer Interessen gefangen. Die Idee der „Majestät" ist die „Idee des von der Willkür Unbewegten" [1]).

Hegel hütet sich dabei sehr wohl vor dem Extrem. Die Menge ist nicht verächtlich. Die subjektive Freiheit des Einzelnen steckt in ihr. Und diese ist ein Letztes, über das keine Gewalt im Staate hinwegschreiten kann. Ihre Äußerung aber zu den Staatsangelegenheiten unterliegt allen Schwächen der Subjektivität und ist deswegen weit entfernt, ohne weiteres Ausdruck des objektiven Geistes zu sein. Hier wurzelt eine innere Antinomie. Es ist die Antinomie der „öffentlichen Meinung", die Hegel folgerichtig bis in das Problem der Tagespresse hinein verfolgt.

In der öffentlichen Meinung ist notwendig beides, „Wahrheit und unendlicher Irrtum". Sie enthält in sich „die ewigen substanziellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt"; aber nur „in Form des gesunden Menschenverstandes". In ihr durchläuft die sittliche Grundlage eine mannigfaltige Reihe von Vorurteilen. Und „so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung ein" [2]).

So kann es einerseits heißen: vox populi vox dei, und andererseits: „Zuschlagen kann die Masse, da ist sie respektabel, urteilen gelingt ihr miserabel" (Goethe). Daß die öffentliche Meinung mit etwas Ernst macht, ist kein Kriterium des Substanziellen. Wohl aber ist in ihr das Substanzielle doch irgendwie das Innere, worum es ihr im letzten Grunde geht. „Dies kann aber nicht aus ihr, sondern eben darum, weil es das Substanzielle ist, nur aus und für sich selbst erkannt werden".

Solches Erkennen hingegen ist das der Menge nicht. Erfahrungsgemäß ist nichts leichter als die öffentliche Meinung zu täuschen, irrezuleiten. Der Politiker macht sich das zunutze, oft genug zum Heile des Gemeinwesens. Aber der Ausschlag zum Guten ist so wenig durch sie wie durch die Subjektivität des Führers gewährleistet. So ist die Grenzfrage von Politik und Moral, „ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen", schwer zu entscheiden. Hegel löst sie durch den Unterschied des Substantiellen

[1]) VIII. 373. [2]) VIII. 409.

und Akzidentellen. „Man müßte antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage, das Wesen und bestimmten Charakter seines Geistes sich nicht täuschen lasse, aber über die Weise, wie es diesen weiß und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse u. s. f. beurteilt, — von sich selbst getäuscht wird" [1]).

Die öffentliche Meinung verdient Achtung und Verachtung zugleich. Sie enthält wohl das Wesentliche, aber man weiß nie, hinter welchen Vorurteilen es sich birgt. Und da sie selbst dafür keinen Maßstab gibt, „so ist die Unabhängigkeit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem. Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurteile machen werde" [2]).

Die öffentliche Meinung gibt zwar kein Kriterium dafür, was in ihr wahr ist; aber sie wartet gleichsam immer darauf, daß man es ihr sage. Das Kriterium muß ihr gegeben werden. Und es fehlt nicht an denen, die es ihr bringen. „Das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes". Der große Mann eben ist derjenige, der ihr zu sagen weiß, was in ihr steckt, was eigentlich ihr Wille ist. Von selbst weiß sie das nicht. Aber wenn einer es ausspricht und vollbringt, so ist ihr Wissen darum ein gewisses und ein unmittelbares. —

Der Souveränität nach innen entspricht die Souveränität nach außen, dem inneren das äußere Staatsrecht, das Völkerrecht. Der Staat unter Staaten ist nur ein Individuum. Sein Verhalten zu anderen Staaten ist ein individuelles. In diesem Verhalten ist die Selbständigkeit eines Staates als das „Fürsichsein des wirklichen Geistes" die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes [3]). Gegen sie tritt die Einzelperson mit ihrem Wohl zurück, sinkt zum Mittel herab. Ja, sie versteht sich selbst als Mittel, sofern sie sich freiwillig opfert. Die formelle Tugend dieser Gesinnung ist die Tapferkeit. Hegel verteidigt, im Gegensatz zu Kants Idee des ewigen Friedens, den Krieg als etwas nicht nur Notwendiges, sondern auch Heilsames. Ihm schwebte hier die Regeneration Preußens nach den Napoleonischen Kriegen vor.

Alles Völkerrecht und alles internationale Schiedsrichtertum hat seine Grenze in der Tatsache, daß keine Macht besteht, die über diesem Recht walten und ihm Kraft verleihen könnte. Das Verhältnis der Staaten hat nur ihre eigene Souveränität zum Prinzip. „Sie sind insofern im Naturzustand gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in

[1]) VIII. 410. [2]) VIII. 411. [3]) VIII. 416.

einem allgemeinen, zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre Wirklichkeit“ [1]). Jede allgemeine Bestimmung, die ein internationaler Verband unter sich ausmacht, bleibt daher notgedrungen beim bloßen Sollen.

Die einzige faktische Macht, die es über dieses Sollen hinaus im Verhältnis der Völker und Staaten gibt, ist eine völlig anders geartete, unähnlich von Grund aus allem Rechtsverhältnis und aller Institution. Es ist die Macht im Gange der Weltgeschichte. Sie gehört einer anderen Seite des objektiven Geistes an.

5. Philosophie der Geschichte.

Mit der Geschichtsphilosophie setzt eine andere Dimension der Betrachtung ein, entsprechend der anderen Dimension im geistigen Sein selbst, der Zeitlichkeit. Der objektive Geist ist real. Alles Reale aber hat sein Dasein in der Zeit.

Die Zeit ist der Seinsmodus, in dem das Daseiende in das Nacheinander seiner Phasen aufgeteilt erscheint, als Ganzes aber nirgends beisammen ist. Geschichte ist das „Werden“ des Geistes, welches gleichwohl seine Wahrheit nicht in einem Endresultat hat, sondern im Ganzen des Prozesses; so daß jedes Prozeßstadium an seinem Teil ebensowohl das Wahre ist, als auch nicht ist. Es bestätigt sich hier das metaphysische Gesetz des „Ganzen“, vermöge dessen die Prozeßstadien in ihrem Vergehen nicht verschwinden, sondern erhalten bleiben — als das Wesentliche, das sie im Ganzen sind. Die Geschichte nun ist der zeitliche Prozeß des geistigen Seins, sofern dieses seine Substanz in Entwicklungsstadien darstellt. Und die Gesamtheit des Eigentümlichen dieser Stadien ist das Ganze des geistigen Seins. Daher rührt die Wesentlichkeit des Besonderen in ihr. Die Eigengesetzlichkeit im Wandel des Akzidentellen ist das Gesetz der Substanz.

Auf keinem Gebiet wohl ist Hegels metaphysische Grundthese, daß das Absolute Vernunft ist, von so ausschlaggebender Bedeutung wie auf dem der Geschichtsphilosophie. Und nirgends sieht man den dogmatischen Charakter dieser These so unverhüllt wie hier. Nur einen einzigen Gedanken bringt die Philosophie zum Geschichtsproblem mit — so erklärt Hegel im Eingang seiner Vorlesungen —, den einfachen Gedanken der Vernunft, nämlich „daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“ [2]).

[1]) VIII. 426. [2]) Philos. d. Weltgeschichte (Lasson) I. 4.

Dieser Gedanke ist für die Geschichtswissenschaft eine Voraussetzung, für den Philosophen aber eine „spekulativ erwiesene Erkenntnis“; der Gang der Phänomenologie, und nicht weniger der Gang der Logik, gelten als Erweis: die Vernunft ist Substanz, sowohl als bewegende Macht aller Dinge, wie auch als Stoff und Form. Sie hat kein Material außer sich, keine Kraft neben sich. Sie ist alles in allem und treibt alles aus sich hervor. Darum ist auch die Entwickelung des objektiven Geistes in der Zeit, die wir Geschichte nennen, ein vernunftbeherrschter Prozeß und kann philosophisch nur aus dem Wesen der Vernunft heraus begriffen werden.

Sie philosophisch begreifen aber heißt, sie aus ihrer inneren Notwendigkeit heraus begreifen, unter Ausschluß des Zufälligen. Setzt man mit Hegel Zufälligkeit gleich der „äußeren Notwendigkeit“, so wird mit diesem Prinzip aus dem Lauf der Geschichte die ganze Reihe der äußeren Faktoren ausgeschaltet, wie der Geschichtsforscher sie in breitestem Umfange vor Augen hat. Kurz, Hegels Geschichtsansicht ist eine rein teleologische. Die Geschichte ist ein zweckgerichteter Entwicklungsprozeß, in welchem ein objektiver „Endzweck der Welt“ alles Geschehen dirigiert. Der Endzweck aber ist das Fürsichsein des objektiven Geistes, sein Zu-sich-selbst-Gelangen, sein Sichbegreifen, und ebendamit seine Selbstrealisation. Die Weltgeschichte ist deswegen „das Bild und die Tat der Vernunft“.

Hegel weiß sehr wohl, daß diese seine Grundthese keineswegs selbstverständlich ist, daß der tatsachentreue Historiker unweigerlich sie ablehnen muß, ja daß er unter dem „getreu Auffassen“ überhaupt etwas von Grund aus anderes versteht. Hegel begegnet diesem Einwande damit, daß auch der Historiker ja „nicht passiv“ ist in seinem Auffassen: „er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene“. Es fragt sich nur, ob es die angemessenen Kategorien sind. „Das Wahrhafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewendet werden. Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung“ [1]).

Die Hegelsche Geschichtsansicht steht damit im Zeichen des Vorsehungsglaubens. Dieser aber unterscheidet sich bei ihm vom naiven wie vom religiösen Vorsehungsglauben sehr wesentlich dadurch, daß Ziel und Wege der Vorsehung ihm keineswegs unerforschlich sind, wodurch der

[1]) a. a. O. 7.

Mensch eine Art Anteil an ihr gewinnt. Der Endzweck ist durchaus erkennbar, wenn auch nicht immer im einzelnen wiedererkennbar. Es sind drei Kategorien des geschichtlichen Begreifens, in denen die Vorsehung prinzipiell durchsichtig wird: die der Veränderung, der Verjüngung und der Vernunft. Alles geistige Sein hat seine Zeit, seinen Verfall, seinen Untergang. Aber auch alles hat seine Wiedergeburt, sein Neuerscheinen als Erhöhtes und Verklärtes. In allem Untergange aber und aller Verjüngung liegt der Sinn des großen Schauspiels, sowie seine Rechtfertigung, in der Vernunft als dem Richtung gebenden Prinzip [1]).

Es ist ein ungeheurer geschichtlicher Optimismus, der aus diesen Bestimmungen spricht; ein solcher, gegen den Leibniz' Theodizee bescheiden wirkt. Hegel weiß das sehr wohl. Er nennt seine Geschichtsbetrachtung auch ausdrücklich eine „Theodizee". „Es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird". Es war der Gedanke Leibnizens, das Übel in der Welt zu begreifen und den denkenden Geist mit dem Negativen auszusöhnen. Aber er ging mit „noch abstrakten, unbestimmten Kategorien" vor. Was Hegel will, ist eine weit radikalere Rechtfertigung Gottes aus der Geschichte selbst. „Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet" [2]).

Der Geschichtsprozeß ist nach Hegels Auffassung eben dieses fortschreitende Verschwinden des Negativen. Oder positiv ausgedrückt, er ist die immer reinere Selbstdarstellung des sich wissenden Geistes. Der Optimismus, der hierin liegt, ist denn auch weit entfernt ein menschlich-eudämonologischer zu sein. Die Geschichte ist nicht Realisation der Glückseligkeit, sondern der Vernunft. Aber diese ist der Wert aller Werte.

Als die sich selbst wissende ist die Vernunft Geist. Geschichte hat nur der Geist. Geschichte ist nicht jedes beliebige Geschehen in der Zeit, sondern nur ein solches, das sich auch als das, was es ist, weiß. Der Mensch ist geschichtliches Wesen, weil er sich über die natürliche Welt und im Gegensatz zu ihr „in die zweite Welt" des Geistes erhebt [3]). Darin unterscheidet er sich vom Tier. Er ist das, was er an sich und seiner Bestimmung nach ist, nicht ohne weiteres, sondern dadurch, daß er sich erst selbst dazu macht. „Er muß sich alles erst erwerben, eben weil er Geist ist". Die Tätigkeit des Geistes ist „das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren

[1]) a. a. O. 10—12. [2]) a. a. O. 25. [3]) a. a. O. 27.

derselben, und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht .. Der Geist ist nur als sein Resultat" [1]).

Dasjenige nun, wozu der Mensch sich machen muß, um Geist in vollem Sinne zu sein, ist das „freie Wesen". Geist ist wesentlich Freiheit. In reinster Form besteht der Geist als Gedanke. Als solcher stellt er sich in der „Logik" dar. Aber es ist auch seine abstrakteste Form. In seiner konkretesten Wirklichkeit erscheint er auf dem Theater der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte ist die fortschreitende Entwickelung der Freiheit. In ihr erhebt sich der Geist immer mehr über die Sphäre, deren Aufhebung er ist, über die seines Außersichseins und seiner Gebundenheit. Er wird aber frei, indem er zu sich kommt, d. h. sich selbst erfaßt.

In der Phänomenologie bereits zeigt Hegel, wie das Selbstbewußtsein die Wahrheit des Bewußtseins ist. Der Geist nun ist seinem Wesen nach Selbstbewußtsein. Solange er sich dessen, was er ist, nicht bewußt ist, ist er unvollständiger Geist. Dieses Verhältnis tritt in der Geschichte konkret in die Erscheinung. Das geschichtliche Bewußtsein ist das Wissen des Geistes um sich selbst. Geist ist als objektiver das Subjekt des geschichtlichen Geschehens, seine Schicksale sind die Weltgeschichte. Und Geist ist als subjektiv begreifender wiederum das Bewußtsein eben dieses Geschehens. Sofern aber der objektive Geist allen subjektiven in sich schließt — und auch der Historiker ist als Kind seiner Zeit geschichtlicher Träger des objektiven Geistes, aus ihm geboren und durch ihn geprägt wie Alle —, so begreift im geschichtlichen Bewußtsein der objektive Geist sich selber. Und zwar begreift er sich, wie er auf dem Wege zu sich selbst sich in mannigfachen Formen darstellt.

Nicht im wissenschaftlichen Historiker erst vollzieht sich dieses Selbstbewußtsein, nicht auf den Epigonen allein ist es angewiesen. Es gibt auch das mitgehende, das dem Sein des Geistes auf dem Fuß folgende Selbstbewußtsein. Denn es gibt ein geschichtliches Bewußtsein der Gegenwart, ein Wissen des Menschen um seine eigene Geschichtlichkeit, seine Bedingtheit durch den Werdegang. Und dadurch erst, daß es dieses Bewußtsein gibt, wird der Mensch zum geschichtlichen Wesen. Der Einschlag des geschichtlichen Bewußtseins im geschichtlich realen Geschehen ist das jeweilig zum Leben erwachte Selbstbewußtsein des objektiven Geistes. Und sein stetiger Zuwachs in der Geschichte ist das eigentliche Werden des Geistes in seiner Geschichte.

[1]) a. a. O. 35.

Hegel führt diesen Gedanken bis auf die Wurzel des geistigen Wesens zurück. Der Geist macht sich notwendig „eine bestimmte Vorstellung von sich, von dem, was er wesentlich ist, was seine Natur ist". Er kommt demnach zu einem Inhalte „nicht dadurch, daß er seinen Inhalt vorfindet". Sondern umgekehrt, „er macht sich zu seinem Gegenstande, zum Inhalte seiner selbst. Das Wissen ist seine Form und sein Verhalten, der Inhalt aber ist das Geistige selber. So ist der Geist seiner Natur nach bei sich selbst, oder er ist frei" [1]).

Am Vergleich mit der Materie erläutert Hegel dieses Verhältnis. Die Materie ist insofern schwer, als sie einheitslos, geteilt, im Außereinander ist. Die Schwere ist ihre Tendenz zur Einheit. Sie sucht ihre Einheit, weil sie sie nicht hat. So trachtet sie, sich aufzuheben, ihr Gegenteil zu erreichen. Und wenn sie es erreichte, „so wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre als solche untergegangen". Umgekehrt der Geist. Er ist dies, „in sich den Mittelpunkt zu haben". Auch er strebt zur Einheit, aber er strebt damit nicht von sich fort, sondern zu sich hin. „Er hat die Einheit nicht außer sich; er findet sie beständig in sich, er ist in und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist dagegen ist das Beisichselbstsein, und dies eben ist die Freiheit" [2]). Freiheit aber heißt in Hegelscher Auffassung nichts anderes als das Bezogensein nicht auf ein anderes — was Abhängigkeit von dem anderen wäre —, sondern lediglich auf sich selbst.

Das Streben, die Freiheit zu vervollkommnen, ist dem Geiste wesentlich. Denn seine Freiheit ist ihm nicht als Geschenk gegeben, sie hat kein „ruhendes Sein". Sie kann überhaupt nur in seinem Ringen um sie wirklich sein. Sie besteht „in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht". Das ist die ewige Paradoxie im Wesen des Geistes, daß er nur ist, indem er wird, und wiederum nur werden kann, indem er schon ist. „Sich zu produzieren, sich zum Gegenstande seiner selbst zu machen, von sich zu wissen, ist das Geschäft des Geistes; so ist er für sich selber" [3]). Das Gesetz des dinglichen Seins ist im Wesen des Geistes auf den Kopf gestellt.

So kommt es, daß auch geschichtlich der Geist nur das von seinem Wesen realisiert, was er begreift. Sein sich selbst Begreifen ist daher bereits seine Verwirklichung. Freiheit, die nicht um sich wüßte, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn der Geist nicht weiß, daß er frei ist,

[1]) a. a. O. 31. [2]) a. a. O. 32. [3]) a. a. O. 33.

„dann ist er Sklave und mit der Sklaverei zufrieden, und weiß nicht, daß sie ihm nicht gebührt. Die Empfindung der Freiheit ist es erst, die den Geist frei macht, obgleich er an und für sich immer frei ist".

Das ist der Grund, warum auch der Mensch mit dem, was er ist, auf sich gestellt ist, und daß er sich zu dem, was er ist, erst machen muß. Das gilt von ihm als Individuum, aber es gilt auch von ihm als objektivem Geist. „Der Geist der Geschichte ist ein Individuum, das allgemeiner Natur, dabei aber ein bestimmtes ist, d. h. ein Volk überhaupt; und der Geist, mit dem wir es zu tun haben, ist der Volksgeist". Dieser Begriff des Volksgeistes nun ist es, in dem Hegels Geschichtsphilosophie eine gewisse Popularität erlangt hat. Mit ihm ist denn auch mancher Mißbrauch getrieben worden. Im Gegensatz dazu gilt es, für das Verständnis der Sache streng die Hegelsche Bestimmung dieses Begriffs festzuhalten. Der Volksgeist ist durchaus nichts anderes als der geschichtlich individualisierte objektive Geist selbst — im Unterschiede zur Allgemeinheit des letzteren, sowie zur Einzelheit der menschlichen Individuen. Gegen diese ist er das Substanzielle, in dem sie wurzeln, gegen jenen das geschichtlich einmalige bestimmte Gebilde mit seinem zeitlichen Entstehen und Vergehen. Deswegen gibt es den Plural der Volksgeister, so gut wie den der Völker.

Die Individualität der Volksgeister ist aber keineswegs bloß die formelle ihrer Einmaligkeit im Weltgeschehen. Sie ist wie die der Einzelpersonen eine qualitative. „Die Volksgeister unterscheiden sich wieder nach der Vorstellung, die sie von sich selbst haben". Diese Vorstellung kann das Wesen des Geistes oberflächlich oder tief erfassen. Und je nachdem werden Recht, Sittlichkeit und Staat bei einem Volke beschaffen sein: „sie sind der Begriff, den der Geist von sich hat". In seinen Institutionen macht sich der Geist zu dem, was er von sich weiß. Und so realisiert er in seiner Geschichte, was er von sich begreift. „Und das letzte Bewußtsein, worauf alles ankommt, ist dies, daß der Mensch frei sei" [1]).

Tiefsinnig weiß Hegel das Wesen des Volksgeistes aus seinem Verhältnis zum Individuum heraus zu charakterisieren. Er ist das Substanzielle im Leben und Tun eines Volkes, „auch wenn die Individuen es nicht wissen". Das allgemeine Bewußtsein ist die „Atmosphäre" der Individuen. In ihr wird das Individuum erzogen, es „weiß von nichts anderem". Aber es ist zugleich mehr als Erziehung. „Dies Bewußtsein

[1]) a. a. O. 36.

wird aus dem Individuum selbst entwickelt, nicht ihm angelehrt: das Individuum ist in dieser Substanz“ [1]).

So besteht zwischen Volksgeist und Individuum ein wechselseitiges Immanenzverhältnis. Sie stecken ineinander, und alles Begreifen des einen ist auch Begreifen des anderen. „Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus“, es bleibt notwendig in ihr. Unterscheiden kann es sich vom Volksgeiste nie in der Weise, wie es sich von Individuen unterscheidet. Die geistig Großen eines Volkes aber sind nicht diejenigen, die aus dem Volksgeiste herausfallen, sondern diejenigen, die ihn begreifen und nach diesem Begreifen zu handeln wissen. Sichtbar ist ihre Größe dann darin, daß sie das Volk „dem allgemeinen Geiste gemäß“ zu leiten die Kraft haben. Gerade die Individualität als solche verschwindet in ihnen, und in die Erscheinung tritt an ihnen das Allgemeine.

Vom Volksgeist unterscheidet Hegel den „Weltgeist“. Er ist das Ganze des göttlichen Geistes, wie er sich in der Geschichte entfaltet. Die Volksgeister sind seine Besonderungen, Etappen seiner Entwicklung. „Der besondere Geist eines besonderen Volkes kann untergehen, aber er ist ein Glied in der Kette des Ganges des Weltgeistes, und dieser allgemeine Geist kann nicht untergehen“. Es sind die Glieder eines einzigen großen Prozesses, und ihre Anordnung in der Zeit als gesonderter Existenzen ist die einer inhaltlich notwendigen Folge, wie sie durch den Endzweck des Ganzen vorgeschrieben ist.

Das große Beispiel Hegels für diese Sachlage ist die offenkundige Entwicklung der Menschheit im Wissen um ihre Freiheit. Die orientalischen Völker „wissen“ es noch nicht, „daß der Geist, oder der Mensch, als solcher an sich frei ist“. Und „weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht“ [2]). Nach ihren Begriffen ist nur Einer frei, dieser Eine ist der Despot. Die Griechen wissen bereits mehr von der Freiheit. Sie wissen, „daß einige frei sind“. Und in den Grenzen dieses Freiheitsbewußtseins „sind sie frei gewesen“. Erst mit der christlichen Auffassung des Menschen setzt sich langsam das Wissen darum durch, daß Alle frei sind, weil der Mensch als solcher frei ist. Die Einbildung dieser Idee in das weltliche Wesen, ihr Durchdringen in das Dasein des objektiven Geistes ist dann aber noch ein viele Jahrhunderte langer Prozeß. Die abendländischen Völker haben ihre Geschichte in den Etappen dieses Prozesses.

Darum gilt der Satz: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ [1]). Denn erst das Bewußtsein der Freiheit ist die „Wirklichkeit der Freiheit“. Sofern aber der Fortschritt eindeutige Richtung hat, und der Prozeß — im Großen genommen — nicht rückwärts läuft, so ist damit die Einordnung der Volksgeister nach ihrem Freiheitsbewußtsein in den Gesamtprozeß des Weltgeistes eine durchaus eindeutige. Ja, sie wäre es auch ohne zeitliche Folge. Dabei hat die Entfaltung der Idee in jedem Volke nur eine zeitweilige Höhe, von der sie dann wieder herabsinkt. Aber diese Begrenzung betrifft nicht die Kontinuität des Ganzen. Die große Linie im Gange des Weltgeistes ist durch solches Herabsinken nicht charakterisierbar. Nur der Volksgeist sinkt und stirbt, und derweil er niedergeht, kommt schon ein anderer hoch; der Weltgeist aber geht über seinen Untergang hinweg und zu andern Völkern über, in deren Höhepunkt er eine Stufe weiter gelangt, um dann auch sie ebenso fallen zu lassen. Wo ein Volksgeist niedergeht, da ist der Weltgeist immer schon über ihn weggeschritten.

Jedes Volk hat dementsprechend sein eigenes „Prinzip“. Das Prinzip ist zugleich sein Zweck in der Welt. „Hat es diesen Zweck erreicht, dann hat es nichts mehr in der Welt zu tun“. Das Prinzip selbst aber ist ihm keineswegs sogleich als Zweck vor Augen gestellt. Es ist zunächst „in die Form eines dunklen Triebes eingehüllt“. Und es gehört schon zur geschichtlichen Entwicklung, daß der Volksgeist es sich nach und nach „objektiv macht“. Die Geschichte stellt einem Volke zu jeder Zeit jeweilige Gegenwartsziele vor Augen. Um diese weiß der Volksgeist. Sich selber als sein Endziel weiß er nicht. Aber er enthält die Tendenz, sich zu begreifen. Sogar seine Augenblicksziele drängen ihn dazu hin. Es ist das höchste für den Geist, sein eigenes Prinzip zu erfassen. Und mit der Zeit vollbringt er es auch. „Aber die Vollbringung ist zugleich sein Untergang, und dieser das Hervortreten einer anderen Stufe, eines anderen Geistes. Der einzelne Volksgeist vollbringt sich, indem er den Übergang zu dem Prinzip eines anderen Volkes macht. Und so ergibt sich ein Fortgehen, Entstehen, Ablösen der Prinzipien der Völker“ [2]).

Wenn der Satz gelten mußte, daß der Geist das ist, als was er sich weiß, so nicht weniger auch der andere Satz, daß der Geist das ist, was er tut. Sein Werk ist seine Objektivität. An der Einzelperson hat der Unterschied ihres inneren Seins und ihrer Taten schon einen guten Sinn; hier spielen die „Zufälligkeiten“ des äußeren Lebens mit hinein. Im Leben des Volkes gleicht sich das Zufällige aus. Das Volk macht sein

[1]) a. a. O. 37. [2]) a. a. O. 39.

[1]) a. a. O. 40. [2]) a. a. O. 42.

Geschick selbst. Es erfährt in seinem Lebensgange, wessen es fähig ist und was es wert ist. Es erfährt es aus seinen Taten. Vom Menschen als geschichtlichem Wesen gilt der Satz: „die Reihe seiner Taten ist der Mensch selbst". Das Äußere ist wesenhaft Äußerung des Inneren. Alle Scheidung zwischen Absicht und Vollbringen ist hier nur „Ausklügelung". Das geschichtliche Denken darf sich an das Sichtbare halten, denn Geschichte ist das Sichtbarwerden des objektiven Geistes, seine Manifestation. „Was ihre Taten sind, das sind die Völker".

Der Grund hiervon liegt wiederum im Wesen des Geistes als solchen. Der Geist eben ist wesentlich Aktivität, Handeln. Und darum: „er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als Dasein vor sich" [1]).

Das Tun des Volksgeistes ist, „sich zu einer vorhandenen Welt zu machen". Der ganze Umfang seines Lebens und seiner Einrichtungen gehört zu dieser seiner „Welt". Das Individuum findet in ihm die „feste Welt" vor und kann sich nur noch ihr einverleiben. So wenigstens ist es in der glückhaften „Periode des Hervorbringens". Hier handelt das Volk „für den Zweck seines Geistes". Und dieses Handeln ist an sich selbst „sittlich, tugendhaft, kräftig". Es ist die Periode der Hingegebenheit an einen starken inneren Willen, desgleichen der Abwehr gegen alles, was diesen hindert oder bedroht.

Ist dieser Prozeß vollendet, „hat das Volk sich so zu seinem Werke gemacht", so ist sein Ansich — seine Bestimmung — zur Wirklichkeit geworden. Dann setzt eine andere Periode ein: in seinem Werke als seiner Welt „genießt sich nun der Geist". Damit hört die Tätigkeit auf, sein Wesen zu erfüllen. Da aber der Geist wesentlich Tätigkeit ist, so hört er damit auch selbst auf zu sein, was er wesenhaft ist. Und also ist diese Wende auch seine Wende — zum Niedergang und Untergang. Der beschränkte Geist ist vergänglich. „In die Periode, wo der Geist noch tätig ist, fällt die schönste Zeit, die Jugend eines Volkes". Die Schönheit liegt eben in der tiefen Durchdrungenheit der Individuen vom Gemeingeist. Läßt die Spannung nach, ist der Zweck erfüllt, so „tritt die Gewohnheit des Lebens ein; und wie der Mensch an der Gewohnheit des Lebens erstirbt, so auch der Volksgeist an dem Genusse seiner selbst" [2]).

In diesem Niedergang des Volksgeistes wird aber nicht nur die Individualität frei, sondern auch bestimmte Seiten des objektiven Geistes kommen hier erst zu ihrem Recht, so vor allem das Reich des Gedankens,

[1]) a. a. O. 44. [2]) a. a. O. 45.

Wissenschaft, Philosophie. Aber sie können den Niedergang nicht aufhalten. Das Spätprodukt des Geistes ist nicht Erwecker neuer Kraft und Form, sondern nur die Vollendung der alten, nämlich ihr Fürsichsein.

Das Sterben des Volksgeistes ist „natürlicher Tod". Es braucht auch nicht im real geographischen Verschwinden zu bestehen. Es kann sich am Volke auch „als politische Nullität zeigen". Was in diesem natürlichen Tode des Volksgeistes aufhört, ist nicht die äußere Existenz des Volkskörpers, sondern das, was seine Seele war, die Wirklichkeit seines Prinzips. Diese ist, wie alles Wirkliche, der Vergänglichkeit unterworfen. Das Volk hört auf, „Träger des höchsten Begriffs zu sein, den der Geist von sich gefaßt hat. Denn jedesmal das Volk ist an der Zeit und das regierende, das den höchsten Begriff des Geistes gefaßt hat. Es kann sein, daß Völker von nicht so hohen Begriffen bleiben; aber sie sind in der Weltgeschichte auf die Seite gesetzt" [1]).

Deutlich zeichnet sich in diesen Bestimmungen die Stellung, die Hegel dem Volksgeist innerhalb des Weltgeistes anweist. Diese Stellung ist das notwendige Geschick des Individuellen innerhalb des Allgemeinen. Und doch ist es nicht das Verhältnis von Individuum und Gattung. Die Gattung erzeugt im Individuum einfach sich wieder; die Reihe der Individuen ist eine Reihe von Wiederholungen. Als Geschichte gesehen ist das Leben der Gattung eine „langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf". Das ändert sich unter der „Sonne des Geistes". Hier gibt es keine Selbstwiederholung, „sondern das wechselnde Ansehen, das der Geist sich in immer anderen Gebilden macht, ist wesentlich Fortschreiten" [2]).

Der Grund dieses Fortschreitens ist der Einschlag der Erkenntnis im geistigen Sein. Erkenntnis hat ein anderes Gesetz als Leben. Der Geist hebt im Untergehen nur die Realität dessen auf, was er ist; er gewinnt aber damit zugleich den Gedanken „dessen, was er war". Er gewinnt also das Allgemeine seiner selbst. Der allgemeine Geist stirbt nicht. Er geht aus jedem Untergange des besonderen Geistes neu hervor — als neuer besonderer Geist, der die Erfahrung des vergangenen aufnimmt und erhält. Im Zurücktreten des Schaffens tritt das Denken auf den ersten Plan und wird zur Wirklichkeit. Verderben und Untergang sind die Geburtsstunde der Wissenschaft.

Wie aber Schaffen und Wissen auseinanderfallen, so ist damit eine Entzweiung gegeben, die nach Einheit verlangt. Der Geist nun ist tat-

[1]) a. a. O. 47. [2]) a. a. O. 48.

sächlich einer. Deswegen hat er sehr wohl die Kraft, der Einheit gerecht zu werden. Die Vereinigung fordert das höhere Prinzip. Der Geschichtsprozeß im Großen nun besteht eben darin, daß das höhere Prinzip sich findet. Es findet sich der Volksgeist, der es als „sein Prinzip" erfaßt, verfolgt, verwirklicht — und zuletzt erkennt: freilich um in der Erkenntnis dann selbst ausgespielt zu haben und einem neuen Geiste zu weichen. Als Ganzes gesehen, ist es der Prozeß, „dem Geiste zu seinem Selbst, zu seinem Begriffe, zu verhelfen".

Zusammenfassend spricht Hegel das Prinzip des geschichtlichen Fortschrittes folgendermaßen aus: „Das Resultat dieses Ganges ist also, daß der Geist, indem er sich objektiviert und dieses sein Sein denkt, einerseits die Bestimmtheit seines Seins zerstört, andererseits das Allgemeine desselben erfaßt, und dadurch seinem Prinzip eine neue Bestimmung gibt. Hiermit hat sich die substanzielle Bestimmtheit dieses Volksgeistes geändert, d. h. sein Prinzip ist in ein anderes, und zwar ein höheres Prinzip, aufgegangen" [1]).

Diese Form des Übergehens und Aufgehens ist der Kerngedanke der Hegelschen Geschichtsphilosophie, und nach Hegels eigener Bestimmung der Schlüssel alles geschichtlichen Sinnverstehens. Geschichtlicher Fortgang ist innere „Begriffsnotwendigkeit der Veränderung", ein Fortgang, der dieselbe Struktur zeigt wie der logische Gang der Dialektik. Die Frucht, die der Geist in einem Volke zur Reife bringt, fällt nicht in seinen Schoß zurück, in dem sie sich ausgeboren hat, „es bekommt sie nicht zu genießen". Vielmehr „sie wird ihm ein bitterer Trank". Und da es den Trank dennoch trinkt, so wird er seine Vernichtung, „doch zugleich das Aufgehen eines neuen Prinzips". „Die Frucht wird wieder Samen, aber Samen eines anderen Volkes, um dieses zur Reife zu bringen" [2]). Die Tat des Geistes ist, sein Wesen wirklich zu machen. Aber es ist eine Tat, die nicht mit einem Male, sondern im Stufengange vollbracht wird. Am Weltgeist gemessen sind die Volksgeister Stufen, „Vollbringer seiner Verwirklichung" [3]). Der Weltgeist selbst aber „schreitet aus niederen Bestimmungen zu höheren Prinzipien, Begriffen seiner selbst, zu entwickelteren Darstellungen seiner Idee vor".

In diesem Vorschreiten macht er die Welt sich gemäß. Unter seinem Gesichtspunkte ist die Weltgeschichte ein wahrhaft „göttlicher Prozeß", in welchem das Wesenhafte, das zur Wirklichkeit wird, auch allemal das jeweilig Vernünftige ist. Der Geist bringt sich selbst hervor als „bestimmte

[1]) a. a. O. 49. [2]) a. a. O. 50. [3]) VIII. 435.

Gestalten". Die Gestalten markieren die Epochen. Jede Epoche hat ihre führende Gestalt in dem voranschreitenden Volke. Der Weltgeist tastet sich gleichsam vorwärts in den geschichtlichen Völkern — aus dem Dunkel einer Unbewußtheit heraus zum Fürsichsein. Indem der Prozeß selbst nach und nach sehend, bewußt-zielgerichtet wird, weicht ein Volksgeist dem anderen. „Tiefer begriffen: es sind die Prinzipien, die der Geist von sich gefunden hat, und die er gedrungen ist zu realisieren" [1]).

Man versteht von hier aus sehr wohl, wie Hegel den Geschichtsprozeß als die reale Theodizee des Geistes bezeichnen, wie er alle Klage über Vergehen und Nichtigkeit, alle Trauer über das Unterliegen des Edlen in der Welt geradezu als „Zeichen der größten Oberflächlichkeit" hinstellen konnte. Die Einsicht, zu der am Geschichtsproblem die Philosophie verhelfen soll, ist diese, daß das wahrhafte Ideal, die Idee der Vernunft, sich selbst verwirklicht, und daß kein Opfer des Vergänglichen für diese Verwirklichung zu hoher Preis ist. Das „wahrhaft Gute" ist nicht nur Ideal, sondern auch Kraft, sich selbst zu vollbringen. Nur die Ungeduld des kurzlebigen Individuums, das bloß Jeweiliges vor Augen hat, ist schuld an der Verkennung. Die Philosophie aber ist das Sich-Wissen der Vernunft. Darum belehrt sie den Menschen eines anderen: „daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll; daß der vernünftige Wille, das konkret Gute, das Mächtigste ist in der Tat, die absolute Macht, die sich vollführt" [2]).

Und in mehr theologischer Wendung zeigt sich noch eine andere Nuance. Gott regiert die Welt kraft eines Planes, dessen Vollführung die Weltgeschichte ist. Inhalt des Planes ist die Vernunft selbst. Philosophie nun ist dieselbe Vernunft, wie sie zum Wissen ihrer selbst durchdringt. Was sie erkennen will, ist „die Wirklichkeit der göttlichen Idee". So ist in ihr die Vernunft „das Vernehmen des göttlichen Werkes". Gott spricht sich selbst aus in der Weltgeschichte. Der Mensch ist als Geschichtsträger unendlich weit entfernt, der adäquate Ausdruck der Vernunft zu sein. Als Geschichts-Wissender und Verstehender aber ist er diesem Ziel um vieles näher. „Als Weltgeschichte erfaßt, ist nicht die Vernunft in dem Willen des Subjekts der Idee gleich, sondern allein die Wirksamkeit Gottes ist der Idee gleich. Aber in der Vorstellung ist die Vernunft das Vernehmen der Idee, schon etymologisch das Vernehmen dessen, was ausgesprochen ist (Logos), und zwar des Wahren" [3]).

Was in der Vernunft „vernommen" wird, ist also durchaus sie selbst.

[1]) Philos. d. Weltgesch. (Lasson) I. 52. [2]) a. a. O. 54. [3]) a. a. O. 55.

Nur vernimmt sie diese ihre Idee nicht in ihrer Idealität, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit, in der sie „ausgesprochen ist". „So geht die Philosophie dahin, daß, was leer ist, kein Ideal ist, sondern nur was wirklich ist, — daß die Idee sich vernehmlich mache" [1]).

Die Mittel, durch welche der Endzweck sich verwirklicht, sehen diesem sehr unähnlich. Ihre hohe Bestimmung ist in ihnen keineswegs zu erkennen. Es sind die kleinmenschlichen Sonderinteressen, Wünsche, Triebe, Sehnsüchte, Leidenschaften, ja der engherzigste Egoismus des Durchschnittsmenschen nicht weniger als der großzügige Ehrgeiz des Strebsamen. Die Frage ist: wie kann die Idee in der Geschichte bestimmend sein, wenn sie mit solchen Mitteln arbeiten muß? Oder was dasselbe ist: wie kann Vorsehung walten in einem Getriebe von Individuen, in welchem diese die Freiheit haben, zu tun und zu lassen, was ihnen beliebt, und im Ganzen genommen weit entfernt sind, die Idee zum Ziel ihrer Handlungen zu nehmen?

Hegel beantwortet diese Frage mit jenem Prinzip, das wir aus der Logik als die „List der Vernunft" kennen. Die Vernunft ist um Mittel ihrer Verwirklichung nicht verlegen, auch dort, wo sie nicht erkannt wird. Es ist das Wesen alles niederen Seins, daß es vom höheren als Element zu etwas grundanderem, also gleichsam „gegen sich selbst gebraucht" wird [2]). Das Naturgesetz wird nicht zerstört, wenn Holz und Stein zum Hausbau gebraucht werden. Es ist indifferent gegen die höhere Bestimmung. Die Triebe und Leidenschaften des Menschen streben zwar von sich aus nur danach, sich selbst zu befriedigen. Aber sie können es damit nicht hindern, daß in ihrem Streben sich eben damit noch ein Anderes realisiert, das ihnen unähnlich ist. So bringen sie das Gebäude der menschlichen Gesellschaft hervor, worin sie — was sie keineswegs gesucht — „dem Recht, der Ordnung die Gewalt gegen sich verschafft haben". Daß sie damit den Staat hervorbringen, liegt nicht in ihnen, sondern im Prinzip des Staates, sofern er die öffentliche Ordnung ist, die das private Interesse schützt, fördert und zugleich für den höheren Selbstzweck nützt. Der Mensch ficht seine besonderen Zwecke wohl auch gegen das Recht durch, er handelt darin frei; aber die Rechtsordnung kommt darin zuwege.

Nicht anders ist es mit der Weltordnung. Die Leidenschaften sind das Betätigende. „Sie sind keineswegs immer der Sittlichkeit entgegengesetzt, sondern verwirklichen das Allgemeine". „Das Interesse kann zwar ein ganz besonderes sein; daraus aber folgt noch nicht, daß es dem

[1]) a. a. O. 56. [2]) a. a. O. 61.

Allgemeinen entgegen sei. Das Allgemeine muß durch das Besondere in Wirklichkeit treten" [1]). Das eben ist die List der Vernunft, daß sie die Leidenschaften des Menschen für ihre Zwecke arbeiten läßt. Sie gibt ihnen damit eine höhere Bestimmung, das Äußere eines Substanziellen zu sein, das sich in ihnen — ohne ihr Wissen, nicht aber ohne ihr Zutun — realisiert. Im Hinblick auf diese Sachlage „müssen wir überhaupt sagen, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist" [2]).

Die Weltgeschichte beginnt nicht mit einem bewußten Zweck. Sie gelangt vielmehr erst auf ihn hinaus. Und der Mensch, geschichtlich verstanden, kann das, was er in Wahrheit gewollt hat, immer erst in der Folge erfahren. Der Sinn seines Tuns zeigt sich ihm erst in dem Wirklichen, an dem es geschafft hat. So steht er zwar als der Überlistete da, aber dennoch betrogen nur um das Partikuläre, indem das Allgemeine sich vielmehr in seinem Tun erfüllt. Anders wäre sein Tun Betrug an der Idee. Die Verblendung der Leidenschaft ist es, daß sie die Zwecke, denen sie dienen muß, nicht sehen kann. So ist vielmehr sie selbst der große Betrug des Menschen. Und die List der Vernunft in ihr ist es, die den Betrug zuschanden macht.

So ist „die unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten .. Werkzeug und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen" [3]). Die private Absicht ist vergänglich wie die Handlung selbst. „Daß aber in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen", das ist die Bewegung des Unbewegten, der Gang des Geistes in der geschichtlichen Zeit. Die Bedeutung des Individuums aber in diesem Gange hängt wesentlich an dem nicht gewollten Ertrag seines Tuns. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist" [4]). Ihre Zwecke mögen die des Egoismus, des Ehrgeizes, der Machtgier sein, der Sinn ihres Tuns liegt deswegen nicht in ihnen. Das Tun geht zwangsläufig über sie hinaus. Es ist das Geheimnis in der Macht des Mächtigen, daß sie in Wahrheit die Macht eines anderen ist in ihm, dessen Werkzeug er ist.

Dieses Verhältnis nun kehrt sich um, wo das Individuum nicht nur schlafwandlerisch-zielsicher die Zwecke der Vernunft verfolgt, sondern auch an seinem Teil um sie weiß. Hier macht nicht nur der Weltgeist den

[1]) a. a. O. 62. [2]) a. a. O. 63. [3]) a. a. O. 65. [4]) a. a. O. 68.

persönlichen Zweck zum Mittel seines Zwecks, sondern das Individuum selbst macht den allgemeinen Zweck zu seinem persönlichen Zweck. Menschen dieser Art sind die eigentlich „welthistorischen Individuen". Sie sind die Einsichtsvollen. Sie wissen, um was es zu tun ist. Darum gehorchen ihnen die Anderen, weil sie das fühlen. Die Masse will wohl immer etwas, und in diesem Etwas liegt wohl auch immer irgendwie das Rechte. Aber sie „weiß" nicht, was sie will. „Die welthistorischen Individuen sind es, die den Menschen erst gesagt haben, was sie wollen. Zu wissen, was man will, ist schwer; man kann in der Tat etwas wollen, und man steht doch auf dem negativen Standpunkt, ist nicht zufrieden; das Bewußtsein des Affirmativen kann sehr wohl mangeln. Jene Individuen aber wußten es auch so, daß dies selbst, was sie wollten, auch das Affirmative sei" [1]).

Selbstverständlich suchen auch sie in ihrem Tun zunächst sich selbst zu befriedigen. Wollten sie auch die Anderen befriedigen, so wäre es ein Wollen des Unmöglichen. Denn eben die Anderen wissen ja nicht, was sie wollen, weil sie nicht wissen, was die Zeit will. „Aber jenen welthistorischen Individuen zu widerstreben ist ein ohnmächtiges Unterfangen. Sie sind unwiderstehlich getrieben, ihr Werk zu vollbringen. Das ist dann das Richtige, und die Anderen, wenn sie auch nicht meinten, daß dies das sei, was sie wollten, hangen dem an, lassen es sich gefallen; es ist eine Gewalt in ihnen über sie selbst, wenn sie ihnen auch als eine äußerliche und fremde erscheint und wider das Bewußtsein ihres gemeinten Wollens geht. Denn der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, die ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. Es ist doch das, was sie wahrhaft wollen, und deshalb übt es eine Gewalt, der sie sich übergeben, auch mit Widerspruch ihres bewußten Wollens. Deshalb folgen sie diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt" [2]).

Die ungeheure Perspektive, die Hegel in dieser Theorie der großen Individuen eröffnet, hat ihre Kehrseite in dem persönlichen Schicksal, das solche Menschen ereilt. Ihre geschichtliche Tat erscheint an ihnen als persönliche Macht und wird als solche verstanden. So fordert sie den Neid heraus. Der Neid heftet sich an das Subjektive, die Fehler und Leidenschaften; und es ist nicht schwer, darin das moralisch Negative aufzuspüren. Die Menge sieht, was vor Augen ist. Sie ist ungerecht gegen alles, was nicht ihresgleichen ist. Sie erntet die Frucht der Tat, aber sie umlauert, verleumdet, stürzt den Heros, der sie vollbracht.

[1]) a. a. O. 77. [2]) a. a. O. 78.

Die Geschichte ist nicht der Boden des Glücks. Ihre Gerechtigkeit ist nur im Objektiven des Weltgeschehens. Der Einzelne bezahlt das Große, das er vollbringt, noch mit seinem Glück, mit Leib und Leben. Erst die Nachwelt sieht ihn in der Tragik seines Geschicks verklärt und seiner Größe gemäß. Und selbst die Nachwelt noch versündigt sich an ihm mit der „Kleinmacherei" ihrer „psychologischen Geschichtsbetrachtung", die das Große nicht gelten läßt, weil sie nur das Kleinmenschliche versteht und blind ist für das weltgeschichtlich Relevante im Gewande des Subjektiven.

Der Historiker darf nicht gerechter sein wollen als der reale Gang des Weltgeschehens, das er begreifen will. Die Geschichte ist mit dem, was in ihr recht behält, selbst die große Gerechtigkeit — so sehr, daß auch die Tragik im Geschick des Individuums, oder selbst des einzelnen Volkes, in ihr noch sich rechtfertigt. Sie ist, indem sie ständig über sich hinausgeht und bis in das scheinbar Indifferente des privaten Handelns hinein alles zu Mitteln ihres Hinausgelangens über sich zu machen weiß, zugleich Weltgeschichte und Weltgericht. Sie stößt das Nichtige ab und hebt das Affirmative auf — in höheres und höheres Gebilde. Denn sie ist zunehmendes Wissen des Geistes um sich. Sie bezieht deswegen alles Selbstbewußtsein des Geistes in sich ein — auch das des Epigonen, in dessen Denken es die Form historischen Wissens annimmt.

Das historische Wissen ist nur eine Form des geistigen Seins. Und es hat selbst wiederum seine Geschichte. An ihm, wie an allem geistigen Sein, prägt sich die Geisteskindschaft seiner Zeit, seines Volkes, seines geistigen Prinzips und Horizontes aus. Es ist objektiver Geist — wie er auf der ewigen Suche nach sich selbst der eigenen Spur folgt. Er unterliegt dabei allen Irrtümern und Irrwegen, in welche die Spur sich verzweigt. Auch er unterliegt dem Gesetz der Geschichte. Auch ihm ist sie das Weltgericht.

6. Ästhetik.

Wenn Hegel dem objektiven Geist noch eine Stufe, den „absoluten Geist", überordnet, so ist dieses Verhältnis dialektisch zu verstehen. Auch der absolute Geist ist durchaus objektiver Geist. Dieser erhält sich in jenem, indem er in ihm aufgehoben ist. Es tritt nur noch ein Moment hinzu,

das Fürsichsein dessen, was der objektive Geist an sich ist. Das ist sein konkretes, anschauliches Wissen seiner selbst. In der Geschichte ist ein solches nur ausnahmsweise und nur für einzelne Stufen vorhanden, in „den großen Individuen". Der Geist an sich aber hat noch andere Weisen, für sich zu sein: in der Kunst, in der Religion und in der Philosophie.

Ob der Ausdruck „absoluter Geist" das in glücklicher Formel zum Ausdruck bringt, mag hier dahingestellt sein. In einer Weise jedenfalls trifft die Absolutheit zu, und auf sie allein ist es abgesehen. Recht, Moralität, Staat, Sittlichkeit und nicht weniger die Weltgeschichte sind zusammengenommen die Realisation des Geistes in der Wirklichkeit. In ihrer Sphäre ist Kampf und Ringen, Unvollkommenheit und Mißlingen. Und wenn auch der objektive Geist als Vorsehung waltet und Sorge trägt für fortschreitende Verwirklichung, so ist es doch die Erdschwere der Wirklichkeit selbst, welche im Ringen immer erst überwunden werden muß. Sie läßt den Prozeß nicht zum Stehen kommen, das Endziel bleibt Idee. Nicht als wäre die Idee an sich unerreichbar, in gewissem Sinne ist vielmehr schon jedes Prozeßstadium Erfüllung; aber der im Prozeß stehende Geist bleibt notwendig endlich. Darum bleibt in ihm der Widerspruch zu seiner Idee in aller Verwirklichung bestehen.

Dieses Verhältnis ändert sich erst in einer neuen Einstellung des Geistes, gleichsam in einer anderen Dimension: nämlich dort, wo es dem Geist nicht mehr darum zu tun ist, seine Idee in Wirklichkeit umzusetzen, sich also im Realen „wahr" zu machen, sondern sich selbst in seinem Wesen anzuschauen und in diesem Anschauen — über alle geschichtliche Wirklichkeit hinweg — für sich zu sein.

Gegenständlich (objektiv) ist er in diesem Tun gleichfalls. Denn im Selbstanschauen stellt er selber sich dar und ist Objekt seines Schauens. Ja, darüber hinaus, auch diese Selbstdarstellung ist eine Art Selbstverwirklichung. Denn sein Fürsichsein eben gehört zu seiner Wirklichkeit. Darum auch sind Kunst, Religion und Philosophie selbst wiederum geschichtlich reale Mächte und haben ihren Werdegang in der Zeit, ihre Verwirklichungsstadien in den Volksgeistern, wie alle anderen Seiten des geistigen Seins auch. In seiner Geschichte erweist sich der absolute Geist als gleichfalls objektiver Geist.

Aber er ist zugleich subjektiver Geist, d. h. der seiner Tendenz nach sich selbst als Ganzes, in seiner Idee, begreifende. Diese Richtung auf die Idee als solche ist es, die ihn über die Erdschwere des Realprozesses

erhebt und ihn in jedem Stadium das Ganze sein läßt. Indem der objektive Geist sich so über seine Zwecke im Realen erhebt, wird er von diesen frei und kann sich unbeschwert in das Reich der Idealität aufschwingen. So ist er der freie, oder der „absolute Geist".

Als Kunst ist der absolute Geist der sein Wesen in Freiheit „darstellende und anschauende". Die Anschaulichkeit läßt ihn in individuellen Objekten, den Kunstwerken erscheinen. Als Geist, der sein Wesen als Ganzes „andächtig vorstellt", ist er Religion im engeren Sinne. Denn Gott als Gegenstand religiösen Empfindens ist durchaus Inbegriff seines Wesens. Schließlich, als Geist, der sein Wesen „denkend begreift" und damit auch jene andächtige Vorstellung als das erkennt, was sie in Wahrheit ist, ist der Geist Philosophie.

Diesen drei Stufen entspricht die Gliederung der Sphären des absoluten Geistes. In gewissem Sinne aber ist die ganze Sphäre als die der Religion zu bezeichnen. Auch die Kunst ist Offenbarung des absoluten Geistes. Und es ist kein Zufall, daß zu allen Zeiten die große Kunst auf dem Boden eines tiefen religiösen Empfindens gewachsen ist. Daß aber auch Philosophie im Grunde dasselbe Objekt hat wie Religion, davon zeugt das tiefe Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit in der gedanklichen Arbeit der großen Denker, und nicht weniger der große geschichtliche Streit zwischen Glauben und Wissen um den Vorrang in der Weltanschauung. Die Philosophie gerade hat als letzten und universalen Gegenstand das Absolute, d. h. eben dasselbe göttliche Wesen aller Wesen, welches die Religion als geoffenbartes glaubt und verehrt.

Jeder Dienst an der Wahrheit ist im Grunde Gottesdienst. Darum ist es der echte Geist der Religion, der in der schönen Kunst sich ankündigt, in der wahren Philosophie sich wissend vollendet. Vom Standpunkt des Absoluten aus gesehen ist der vielumstrittene Gegensatz von Glauben und Wissen ebenso hinfällig wie der von Darstellen und Offenbaren, künstlerischem Schauen und andächtiger Hingabe. Nicht daß er als Unterschied der Akte nicht bestünde. Hier bleibt das unverwischbar Gegensätzliche bestehen. Was identisch bleibt, ist — wenn man aufs Ganze blickt — das Objekt der Akte und ihr Subjekt: derselbe Geist weiß um denselben Geist in den verschiedenen Formen seiner Beziehung auf sich. —

Für die Ästhetik Hegels hat diese Disposition eine zwiefache Folge: einmal die enge Geknüpftheit — wohl eine zu enge — an die kultischen Dinge; und dann die vorwiegend inhaltliche Bewertung der Kunst. Beide bedeuten wesentliche Einschränkungen, wie man sie heute schwerlich

wird gelten lassen dürfen. Hegels Ästhetik aber bewegt sich nun einmal in diesen Grenzen und muß in ihnen genommen werden.

Das tritt sogleich in den Einteilungen zutage, die er zugrunde legt. Er unterscheidet drei Kunstformen je nach der Art, wie die Idee sich darstellt. Und dementsprechend teilt er die Künste in drei Gruppen ein. Der erste Formtypus ist die „symbolische Kunst". In ihr ist die Idee noch unbestimmt (inhaltlich nicht kenntlich). Ihr Streben geht nach Verbildlichung. Von den Künsten gehört diesem Typus rein nur die Architektur an. Hegel denkt dabei ausschließlich an den Tempel- und Kirchenbau: diese Kunst stellt noch nicht den einheitlichen Inhalt, die Gottheit dar, sondern nur ihre Umgebung, ihre Wohnstätte.

Als zweiten Formtypus bringt Hegel die „klassische Kunst". Hier tritt die Idee in voller Bestimmtheit auf. Sie geht in ihrer Erscheinung auf, die Form entspricht dem Inhalt. Denn sie nimmt die Form des geistigen Wesens, des Menschen, an. Unter den Künsten ist es die Plastik, die dieses zuwege bringt. Sie stellt den wahren Inhalt der Idee, die Gottheit selbst, dar — in der Gestalt des Menschen. So tritt die Gottheit selber in den Tempel ein, „indem der Blitz der Individualität in die träge Masse schlägt, sie durchdringt und die unendliche, nicht mehr bloß symmetrische Form des Geistes selber in die Leiblichkeit konzentriert und gestaltet" [1]).

Die dritte Kunstform ist die „romantische". Bei ihr ist die Idee in ihrer Geistigkeit gefaßt. Sie tritt deswegen nicht mehr räumlich greifbar in die Erscheinung. Sie konzentriert sich in der Geistigkeit des menschlichen Inneren selbst. Sie erscheint in der Materie der seelischen Mächte, in Gefühl, Stimmung, Lust und Leiden. Die Farbe, der Ton, das Wort sind die Materie solcher Darstellung. Malerei, Musik, Dichtung sind die Künste dieses Formtypus. Inhaltlich knüpfen sie nach Hegels Auffassung an das dritte Moment der kultischen Situation an — an die Gemeinde, wie sie dem „sinnlich gegenwärtigen Gott" gegenübertritt. „Sie ist die geistige Reflexion in sich jenes sinnlichen Daseins, die beseelende Subjektivität und Innerlichkeit, mit welcher deshalb für den Kunstinhalt wie für das äußerlich darstellende Material die Partikularisation, Vereinzelung und deren Subjektivität das bestimmende Prinzip wird" [2]).

Die Zuordnung der Künste an die Typen der Kunstform darf man hierbei nicht allzuscharf begrenzt nehmen. Die Stellung der Malerei verrät das sehr deutlich. Ihre Nähe zur Plastik ist augenfällig, die Räum-

[1]) X. a. 109. [2]) X. a. 111.

lichkeit ihrer Mittel desgleichen. Hegel macht demgegenüber auf das Befreitsein von der eigentlichen Materialität, auf die Erhebung über die „sinnlich räumliche Vollständigkeit des Materiellen" aufmerksam. Sie kündigt sich in der Beschränkung auf die „Dimensionen der Fläche" an [1]).

Neben dieser inhaltlichen Zuordnung steht aber noch eine geschichtliche. Einleuchtend ist es, daß Hegel bei der klassischen Kunst an die der Griechen denkt. Hier wenigstens treffen die angegebenen Merkmale in der Tat scharf zu. Auch die Geburt der Kunst an den Aufgaben des kultischen Götterdienstes unterliegt hier wohl keinem ernstlichen Zweifel. Anders ist es mit den beiden übrigen Kunstformen. Die reinste Ausprägung der symbolischen Form findet Hegel in der orientalischen Kunst, die der romantischen Form in der christlich-abendländischen Kunst. Diese geschichtliche Zuordnung wird man — zumal im Hinblick auf die Architektur des Abendlandes oder die Dichtung der Griechen — nur in sehr unverbindlichen Grenzen verstehen dürfen.

Das Reich des „Schönen" ist nicht auf die Kunst beschränkt. Es gibt das Schöne überall, in der Natur wie in der menschlich-geistigen Welt. Hegel faßt dieses alles unter dem Titel des „Naturschönen" zusammen. Die Idee des Schönen ist hier überall dieselbe wie in der Kunst. Aber sie tritt in Verwirklichungen auf, die ihren Inhalt nicht rein erscheinen lassen; wie sie denn auch nicht um dieses Erscheinens willen da sind, sondern es nur mit sich führen.

Dieser Weite der Einstellung entspricht die inhaltliche Bestimmung des Schönen. In diesem Punkt ist Hegel Platoniker. Die Idee des Wahren und des Guten fallen ihm durchaus mit der des Schönen zusammen. Es gibt eben im Grunde nur eine Idee, die Idee, — nämlich wie die Logik sie als das Fürsichsein des Begriffs entwickelt hat. In allen Dingen, allen Lebewesen, allem menschlichen Sein und Tun lebt diese Idee, es sind die Stufen ihrer Verwirklichung. Und in dem Maße des Durchdringens der Idee in die Erscheinung liegt über ihnen allen der Zauber der Schönheit. Aber hier weicht Hegel von der Platonischen Lehre auch schon ab. Platon faßte zwar die Idee „als das konkret Allgemeine"; aber damit traf er noch nicht das wahrhaft Konkrete, „denn in ihrem Begriffe und ihrer Allgemeinheit aufgefaßt, gilt sie schon für das Wahrhaftige". Es fehlt darin die Art, wie sie für ein auffassendes Subjekt ist.

[1]) X. a. 113.

Es fehlt „die an sich selbst begriffsgemäße Subjektivität und deren ideale Einheit im Fürsichsein“ [1]).

Es fehlt also zur eigentlichen Idee des Schönen noch sehr viel, nämlich das, worin sie sich von der Idee des Wahren scheidet. Sie hat eine andere Art, für sich zu sein, d. h. für den subjektiven Geist zu sein. Es genügt nicht, daß sie sich in einem existierenden Dinge realisiere, sie muß auch durch ihre Realisation wiederum hindurchscheinen, und so im Dinge dem Subjekt erscheinen. „Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee. Denn das Sinnliche und die Objektivität überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines Seins aufgegeben, da es nur Dasein und Objektivität des Begriffs, und als eine Realität gesetzt ist, die den Begriff in Einheit mit seiner Objektivität in diesem seinem objektiven Dasein selber darstellt und so nur als Scheinen des Begriffs gilt“ [2]).

Das ändert den Begriff des Schönen sehr wesentlich. Es ist nicht — wie der Platonismus aller Zeiten gemeint hat — so bestellt mit dem Schönen, daß seine Idee an sich genommen schöner wäre als das sinnlich Schöne im daseienden Objekt. Umgekehrt, die Idee als solche ist überhaupt nicht schön. Und der Satz, daß das Schöne Idee sei, drückt nur die Hälfte der Wahrheit aus. Er ist ebensowohl wahr als unwahr. Die Idee ist vielmehr durchaus nur „in ihrem Scheinen“ schön. Zum Scheinen aber gehört das „partikuläre“ sinnliche Objekt, in welchem sie erscheint, oder durch welches sie scheint. Die Verklärtheit des Objekts im „sinnlichen Scheinen der Idee“ — indem sie aus ihm heraus und durch es hindurch scheint — ist seine Schönheit.

Darin erst kommt die subjektive Seite des Ästhetischen, die Kantische Seite des Problems, zu ihrem Recht. Denn Erscheinung kann nur für ein Subjekt bestehen. Und zwar besteht sie hier für etwas ganz Bestimmtes im Subjekt — „weder für die in ihrer Endlichkeit beharrende unfreie Intelligenz noch für die Endlichkeit des Wollens“. Kant hat der ästhetischen Urteilskraft zuerst in aller Bestimmtheit ihr eigenes Feld angewiesen. Für den Verstand ist es nicht möglich, die Schönheit zu fassen. Er geht auf das Gesetz, das Gesetz des Schönen aber verbirgt sich im „sinnlichen Scheinen“, es bleibt unfaßbar. Dasselbe gilt vom Willen; er geht auf die Realisation, aber das Schöne ist garnicht real, sondern schwebt frei über aller Schwere des Realen als bloßes Scheinen eines Anderen. Für beide ist „das Sinnliche etwas ganz anderes als der

[1]) X. a. 185. [2]) X. a. 144.

Begriff, das Objektive etwas ganz anderes als das Subjektive“. Hier aber sind die Gegensätze eins. Der Begriff „erscheint“ im Sinnlichen, ohne in ihm realisiert zu sein, ja ohne als solcher vom Subjekt verstanden zu sein.

Die Romantik hat das Schöne als das Unendliche im Endlichen bestimmt. Sie hat damit seherisch den Kernpunkt getroffen. Aber sie hatte die begrifflichen Mittel nicht, das Geschaute zu verwerten. Hegels Philosophie hat diese Mittel. Bei ihm zeigt sich der Sinn jener Bestimmung. Die Idee ist unendlich, das sinnliche Gebilde ist endlich; was es an sich ist, erscheint hinausgehoben über sich selbst — durch das „Scheinen der Idee“ in ihm. Die Idee ist in ihm zusammengeschlossen mit der Individualität des an sich gleichgültigen Dinges. Das Subjekt wiederum als sinnlich schauendes ist der endliche subjektive Geist. Aber auch dieser sieht sich im Schauen hinausgehoben über sich und zuinnerst gemahnt an das Unendliche des Geistes in ihm. Objekt und Subjekt verlassen darin ihre Gegensätzlichkeit und Endlichkeit. Denn das Schöne, das aus jenem in dieses „scheint“, „ist in sich selber unendlich und frei“. Das Durchbrechen der Endlichkeit in einem „beschränkten Inhalt“ gehört selbst mit zum Wesen der Schönheit. So kann das Schöne als „Freiheit in seinem Dasein erscheinen“, indem es der Begriff ist, „der nicht seiner Objektivität gegenübertritt und sich dadurch in den Gegensatz einseitiger Endlichkeit und Abstraktion gegen dieselbe bringt, sondern sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt und durch diese immanente Einheit und Vollendung unendlich ist“.

Diese tiefsinnige Bestimmung des Schönen rechtfertigt in vollem Maße die Kantischen Thesen vom uninteressierten Wohlgefallen und von der subjektiven Allgemeinheit des Geschmacksurteils, sowie die von der Unfaßbarkeit des Gesetzes, das in der Schönheit waltet. Sie verbindet damit auch Schillers Idee der ästhetischen Freiheit, sowie die Schellings von der bewußtlosen Notwendigkeit, die im Schaffen des Künstlers sich bis zum Schicksalhaften erheben kann. Der Schlüssel des Geheimnisses lag im ästhetischen Gegenstande, in seiner eigentümlichen Daseinsweise für das Subjekt, als eines zugleich Realen und dennoch nur Erscheinenden. Indem Hegel trefflicher nach diesem Punkte griff, konnte er in einer einzigen glücklichen Bestimmung der philosophische Vollender so vieler, in der Tendenz gleichgerichteter, im Erfaßten und Geprägten aber divergenter Gedankenlinien werden. Das Verhältnis von Begriff (Idee, Gesetz) und sinnlicher Existenz im Wesen des Schönen macht dessen

Sonderstellung in der Welt aus. „Der Begriff erlaubt es der äußeren Existenz in dem Schönen nicht, für sich selber eigenen Gesetzen zu folgen, sondern bestimmt aus sich seine erscheinende Gliederung und Gestalt, deren Zusammenstimmung des Begriffs mit sich selber in seinem Dasein eben das Wesen des Schönen ausmacht“ [1]).

Dieses „Bestimmen aus sich selbst“ ist durchaus Gesetzlichkeit, strengste innere Notwendigkeit. Notwendigkeit herrscht in den „schönen Objekten“ von Grund aus; „aber sie darf nicht in Form der Notwendigkeit selber hervortreten, sondern muß sich hinter dem Schein absichtsloser Zufälligkeit verbergen“ [2]). Andererseits ist das „schöne Objekt“ gerade durch diese straffe Bindung nach innen losgelöst vom Zusammenhang des Realen. Es hebt sich dank seiner Geschlossenheit heraus und steht für sich, oder „frei“ da. Es „hat die Richtung nach außen in sich zurückgebogen, die Abhängigkeit von anderem getilgt, und für die Betrachtung seine unfreie Endlichkeit zu freier Unendlichkeit verwandelt“ [3]).

Die Freiheit ist auf diese Weise direkt eine Funktion des „Scheinens“. Denn ist Gestalt, Gliederung, Form eines Gegenstandes lediglich dadurch bestimmt, daß er „seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen läßt“, so ist damit eben alles Wesentliche an ihm von innen her dirigiert. Sein Gesetz ist ein autonomes — auch dann, wenn es den „Schein“ der Gesetzlosigkeit vortäuscht.

Die Kehrseite dieser Freiheit des Objekts ist aber die wohlbekannte, jedem ästhetisch Empfindenden fühlbare Freiheit des Subjekts in der Betrachtung. Weil das Objekt herausgelöst ist aus der Verkettung des Aktuellen, so löst es auch den Betrachter heraus aus dem Drang und der Mühsal seiner Lebensaktualität. Es kann keinem Zweck im Lebenszusammenhange dienen, es ist vollkommen erfüllter Selbstzweck in sich. Es stellt dem Betrachter das Überzeitliche der erscheinenden Idee unmittelbar vor Augen und gibt ihm Teil an deren Stille und Größe. Wer sich zu dieser Freiheit nicht erheben, das Gefüge der Mittel und Zwecke, der Forderung und Ausführung nicht hinter sich lassen kann, gelangt überhaupt nicht zur genießenden Schau des Schönen. „Deshalb ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher, kein Besitzenwollen und Benutzen derselben als nützlich zu endlichen Absichten und Bedürfnissen“ [4]). —

Diese Bestimmung des Schönen läßt einen weiten Spielraum für Abstufungen, vor allem für den Unterschied des Naturschönen und des

[1]) X. a. 145. [2]) X. a. 150. [3]) X. a. 148. [4]) X. a. 149.

Kunstwerks. Hegel versteht das erstere durchaus als niedere Stufe. Natur ist Außersichsein und Unfreiheit des Geistes. Der Begriff erschien hier unmittelbar in die Objektivität „versenkt“. In den niederen Naturformen verkörpert sich die Idee nur „abstrakt“, im Größenverhältnis, in Symmetrie, Regelmäßigkeit, Harmonie, kurz in äußerer Einheit. Die „innere Einheit“, als die eigentliche, tritt erst an beseelten Naturformen auf. In der Entwicklungslinie Pflanze — Tier — Mensch liegt nicht nur die Stufenfolge der Natur, sondern auch eine solche des Schönen. Je höher das Gebilde, um so größer seine Fähigkeit, die Idee erscheinen zu lassen. Gleichwohl ist auch in den höchsten Formen des Lebendigen die innere Einheit des Begriffs, das Seelische, nur unfrei erkennbar. Das Prinzip dringt gleichsam nicht durch [1]). Ein ähnliches gilt auch vom Menschen als ästhetischem Objekt. Verborgen, wie die Seele im leiblichen Dasein, bleibt auch der Charakter in der Mannigfaltigkeit der Handlungen. Diese drücken ihn stets ebensowohl aus als nicht aus.

Es ist die Unvollständigkeit der ganzen Natur-Sphäre, die sich am Wesen des empirischen Menschen als Beschränkung zeigt. Die Handlungen und Begebenheiten, an denen sich sein Wesen ausprägt, sind von außen mitbestimmt, daher nicht reiner Ausdruck. „Das Innere, dem sie entspringen, steigt nicht überall bis an die Oberfläche und Außengestalt ihrer unmittelbaren Verwirklichung heraus“ [2]). Das Innere bleibt zurück gegen die „nur reale Totalität“. Das geistige Individuum nun ist, als Gegenstand genommen, so recht der Typus eines Gebildes, welches alle Bedingungen des „schönen Objekts“ mit sich bringt. Hier ist das „Scheinen der Idee“ schon mitten in der Prosa des Lebens spürbar. Und dennoch bleibt es auf halbem Wege stehen. „In seiner unmittelbaren Wirklichkeit nun erscheint es in Leben, Tun, Lassen, Wünschen und Treiben nur fragmentarisch“. Und doch gibt es keine andere Erscheinung des Ideellen in ihm, des Charakters.

Die „Bestimmtheit durch Anderes“ läßt die Idee nicht rein erscheinen. „Es ist das Bereich der Unfreiheit, in welcher das unmittelbar Einzelne lebt“ [3]). Zum Scheinen der Idee aber gehört gerade die Herausgelöstheit aus diesem Bereich, die Geformtheit allein von innen heraus. Daher das „Fragmentarische“ menschlich-seelischer Schönheit im Leben. Verfolgt man dieses Verhältnis weiter hinauf in die Sphäre der eigentlich „geistigen Interessen“, so nimmt die Abhängigkeit nicht ab, wie man meinen sollte, sondern eher noch zu. Sie wird zu einer „vollständigen

[1]) X. a. 154. [2]) X. a. 189. [3]) X. a. 190.

Relativität". Der Mensch lebt im ständigen Kompromiß. Er muß sich, um das Seinige zu erreichen, zum Mittel fremder Zwecke machen, wie er selbst gleichfalls Andere zu Mitteln seiner Zwecke herabsetzt. „Das Individuum, wie es in dieser Welt des Alltäglichen und der Prosa erscheint, ist deshalb nicht aus seiner eigenen Totalität tätig und nicht aus sich selbst, sondern an anderem verständlich" [1]).

Das, was Hegel hier die „Prosa der Welt" nennt, ist im Grunde nichts anderes als die Tatsache, daß im Leben alles „der Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verflechtung in Relatives", sowie dem Druck der äußeren Notwendigkeit unterliegt. Und damit ist gesagt, daß es Gebilde sind, die anderen Zwecken als dem Erscheinen der Idee dienen. Das Hervortreten der Idee bleibt deswegen vom Standpunkt dieses Getriebes aus ein Zufälliges. Der Geist aber trägt das Bedürfnis seiner Freiheit in sich. Und da er sie in dem Getriebe nicht findet, sucht und schafft er ihr ein Feld außer ihm, über ihm. Er ist genötigt „sie auf höherem Boden zu realisieren". „Dieser Boden ist die Kunst, und ihre Wirklichkeit das Ideal" [2]).

Im Ideal setzt der Mensch der harten Wirklichkeit ein Anderes gegenüber. Er schafft den Fall, den die Wirklichkeit nicht bietet, den Fall des reinen Erscheinens der Idee, in dem sie nicht „fragmentarisch", sondern vollständig das konkrete Gebilde durchdringt. „Die Notwendigkeit des Kunstschönen leitet sich also aus den Mängeln der unmittelbaren Wirklichkeit her, und die Aufgabe desselben muß dahin festgesetzt werden, daß es den Beruf habe, die Erscheinung der Lebendigkeit, und vornehmlich der geistigen Beseelung, auch äußerlich in ihrer Freiheit darzustellen und das Äußerliche seinem Begriffe gemäß zu machen" [3]). —

Hegels Lehre vom Ideal gibt nicht das, was man dem Titel nach befürchten könnte, eine Anweisung, wie das Schöne darzustellen sei, oder gar worin es bestehe. Das Ideal ist nicht die Idee, die im Sinnlichen erscheint, sondern das Erscheinen selbst in seiner Reinheit. Das Wie dieses Erscheinens bleibt das Geheimnis des Künstlers. Nur das Allgemeine und Prinzipielle seines Tuns läßt sich erleuchten.

Vor allem, das Ideal ist die aus dem Geist wiedergeborene Schönheit. Es ist also im Gegensatz zur prosaischen Wirklichkeit eben das, was diese nicht zuwege bringt, die Herauslösung des Objekts aus dem Drang, das Abstreifen des Zufälligen und Äußerlichen, das Darstellen des reinen Falls in konkreter Individualität, aber gleichwohl so, daß alles in ihm

[1]) X. a. 191. [2]) X. a. 195. [3]) X. a. 196.

aus dem Wesen der Idee heraus bestimmt ist. Und dennoch ist das Ideal, obschon Werk der künstlerischen Phantasie, nicht wirklichkeitsfremd. Es ist vielmehr das eigentlich Wirkliche; wie denn in aller empirischen Wirklichkeit nur die Idee das Wirkliche ist; oder umgekehrt, wie nur das wirklich ist, worin sie sich realisiert. „Das Ideal ist demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengehobenen Äußerlichkeit selbst als lebendige Individualität erscheint" [1]).

Hierauf beruht jene wunderbare Freiheit, die man die künstlerische nennt. Sie ist der Gegensatz zur bloßen „Nachahmung". Sie beginnt zwar mit dem Hinschauen auf das reale Leben, sie findet in ihm die Ansätze ihrer Gestalten. Aber die Reinheit, Formung, Durchbildung, die sie ihnen gibt, macht die Gestalten zu etwas anderem, zu der reinen Verkörperung des in der Idee Geschauten. Sie läßt fort und fügt hinzu, idealisiert nach bestimmter Seite, sie läßt das geschaute Wesenhafte allein hervortreten. Sie schafft damit eine zweite Welt neben der realen und über ihr. Sie gibt ihr aber gleichwohl die Anschaulichkeit des Realen im geschaffenen Werk.

Es ist eine „Reinigung" vom Beiwerk, aus der die ideale Gestalt hervorgeht. In gewissem Sinne — wenn man aus der Erdschwere des Lebens in dieses Reich hinübertritt — ist es etwas Schattenhaftes, das mit ihm einsetzt. Es schweigt hier der Ernst des Lebens, heitere Ruhe herrscht, kein Interesse als das des Schauens und der Hingabe waltet. „Ein solches Schattenreich ist das Ideal, es sind die Geister, die in ihm erscheinen, abgestorben dem unmittelbaren Dasein, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz". „Ebenso aber setzt das Ideal seinen Fuß in die Sinnlichkeit und deren Naturgestalt hinein, doch zieht ihn wie das Bereich des Äußeren zugleich zu sich zurück, indem die Kunst den Apparat, dessen die äußere Erscheinung zu ihrer Selbsterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurückzuführen weiß, innerhalb welcher das Äußere die Manifestation der geistigen Freiheit sein kann" [2]). Was aber das Gleichnis vom Schattenreich nicht ausdrückt, das ist die andere Seite des Ideals: die „Kraft der Individualität", der „Triumph der in sich konzentrierten konkreten Freiheit". Das Schöne ist erhöhte Lebensfülle, potenzierte Wirklichkeit, sinnliche Gegenwart des Unerreichbaren, Großen, Unendlichen.

[1]) X. a. 201. [2]) X. a. 201 f.

Daß es die Individualität ist, in deren Gestalt sich die Idee verkörpert, folgt aus dem Gesetz des Geistes, der sein Fürsichsein nur in der Einheit des subjektiven und objektiven Geistes hat. Kunst ist absoluter Geist. Ihre Gestalten müssen dessen Form haben. Und die Subjektivität des Individuums ist es nicht, was die Allgemeinheit des Objektiven beeinträchtigt. Im Gegenteil, sie wächst an deren Weite ins Symbolische, richtiger in das Allgemeine der Idee.

Ja, die künstlerisch potenzierte Individualität schafft sich die Welt, in der sie steht, nach ihrem Bilde um. Die antike Dichtung in Epos und Drama stellt diese umgeschaffene Welt in voller Konkretheit vor Augen. Es ist die Welt der Götter und Heroen, der Göttersöhne und kriegerischen Helden. Sie setzt nicht den Staat oder die Rechtsordnung voraus; die Individuen sind hier nicht das Beiläufige eines allgemein Gültigen. Sondern sie sind das eigentliche Wesen dieser Welt, ihre Taten sind die Sittlichkeit in ihr; ihr Vergehen, ihre Schuld, ihr Schicksal sind in ihr das Weltgeschehen. In diesem Sinne ist der ideale Weltzustand der heroische. Und ins Heroische potenziert zeigt die Dichtung die menschlichen Dinge. Hier stehen die Konflikte und Situationen, die Leidenschaften und Charaktere in ungeschwächter, lapidarer Größe da. Diese Welt ist der Urboden des Menschlichen. Die höchste Kunstform, die Tragödie, ist auf ihm gewachsen. Ihr Prinzip ist derart verwachsen mit ihm, daß sie sich erst spät, und nicht ohne Preisgabe eines Wesentlichen, von ihm lösen konnte.

In diesen, wie in zahlreichen weiteren Überlegungen Hegels, springt es in die Augen, wie sehr er sich an der Dichtung orientiert. Sie ist ihm die höchste und objektiv gewichtigste der Künste; und zwar, weil sie die geistigste ist, und weil in ihr das Geistige sich selbst am adäquatesten anschaut. Man empfindet diese Auffassung ohne weiteres nach, wenn man liest, was Hegel über das „Pathos" und den „Charakter" sagt. Beides sind eminent ethisch bedingte inhaltliche Elemente in der epischen und dramatischen Dichtung. Zugleich sind es diejenigen, in welchen das Wesen des „Ideals" seine greifbarsten Bestimmungen gewinnt. Aus der vorwiegend inhaltlichen Einstellung Hegels heraus kann es nicht wunder nehmen, daß die Tragödie ihm obenan steht. Ihr Inhalt ist das eigentlich Substanzielle des Geistes; die Charaktere sind in aller Individualität mit dem Allgemeinsten, den objektiven Mächten des Geistes verflochten, repräsentieren sie in ihrem Tun, ihrem „Pathos" (wir würden vielleicht sagen „Ethos"); und ihr Verschulden ist Schuld gegen sie, oder auch aus ihnen her. Als größtes Beispiel dieser Art führt Hegel immer wieder den Konflikt der Antigone an — den zwischen Blutsbanden und Staatsinteresse.

Hier erscheint das Innerste des Menschentums in seinem zentralen Seinskern. Es ist dasselbe, was die Dichtung inhaltlich der Religion nähert. Wie denn gerade die Tragödie auch am deutlichsten ihren kultischen Ursprung zur Schau trägt.

7. Philosophie der Religion

Das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur Religion ist von den ersten Schriften ab ein vollkommen klares. Es ist nirgends durchbrochen, weder in der Entwicklung des Denkers noch in der weit ausholenden Durchführung des Systems. Im Endgliede dieses Systems aber gestaltet es sich zu einem gewaltigen Finale.

Hegels Gedankenwelt ist von Grund aus eine religiöse; seine Philosophie ist Religion, die ihr eigenes Wesen gedanklich begreift. Wenn sie von der Welt in ihren mannigfaltigen Stufen handelt, so handelt sie ebendamit von Gott. Denn die Welt ist das Absolute in seiner Stufenentfaltung, und das Sein Gottes ist kein anderes als das in dieser Entfaltung sich manifestierende. Gewiß bleibt der engere Begriff der Religion als des glaubenden Bewußtseins demgegenüber untangiert bestehen; und philosophisches Wissen, Begreifen, Durchlaufen der Stufen ist und bleibt etwas anderes als andächtige Hingabe, Verehrung, Kultus. Aber der Gegenstand, in seinem Wesen verstanden, ist derselbe. Es gibt nur ein Absolutes. Es ist letzter und einziger Gegenstand des Wissens wie des Glaubens.

Darum ist Hegels Polemik gegen nichts schärfer gerichtet als gegen das Auseinanderreißen von Wissen und Glauben. Der Gedanke, das echte philosophische Wissen könnte dem Inhalt echten lebendigen Glaubens widersprechen, hat für ihn direkt einen Beigeschmack von Gotteslästerung. Der Glaube stellt Gott nur in anderen Formen vor als das Wissen. Diese Formen läutern sich zwar in der Geschichte des religiösen Empfindens und nähern sich in der geoffenbarten Religion des Geistes dem Begreifen, — so weit wenigstens, daß dieses seinen Gegenstand darin wiedererkennen kann, — aber sie sind selbst kein Begreifen.

Als Stufe und Haltung des absoluten Geistes bleibt der Glaube auch hier etwas anderes als das Wissen. Nur betrifft die Andersheit nicht den Gegenstand, nicht Gott. Sie betrifft lediglich sein Fürsichsein

in unserem Bewußtsein. Denn das ist das Wesen des „absoluten Geistes", daß er das Wissen des Absoluten um sich selber ist. Und dieses Wissen liegt nicht jenseits der Welt, nicht in einem Bewußtsein, welches Gott noch außer uns für sich hätte, sondern voll und ganz in unserem menschlichen Bewußtsein. Dieses erhebt sich in der Religion zum Bewußtsein Gottes; und in der Philosophie wiederum zum Bewußtsein dessen, was dieses Bewußtsein Gottes in Wahrheit ist. Es ist aber das Wissen des Absoluten um sich selbst, wie es sich in unserem Bewußtsein vollzieht.

Man kann diese allgemeine Sachlage durch alle Glieder der Hegelschen Philosophie hindurch verfolgen. Die Phänomenologie ist die Analyse des geistigen Seins, beginnend mit dessen Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, endend mit dem Gedanken des Absoluten, als des nicht nur sich selbst begreifenden, sondern in diesem Begreifen auch exponierbaren und verfolgbaren. Die Logik nimmt es mit dieser Aufgabe des Verfolgens auf. Ihre lange Kategorienreihe ist die Dialektik des Absoluten. Sie ist das Eindringen des Geistes in das Wesen Gottes, handelt von ihm, wie er „vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" ist. Sie läuft auf den Begriff der Idee hinaus, welche nichts anderes bedeutet als eben dieses Sich-selbst-Wissen des Absoluten. Die Logik ist also schon die philosophische Theologie.

Die Naturphilosophie zeigt die Idee in ihrem „Andersein", als bloße Objektivität. Zugleich aber führt sie diese Linie auf das beginnende Fürsichsein hinaus. Die Philosophie des Geistes, des subjektiven wie des objektiven, entwickelt die Stufen dieses Fürsichseins. Es zeigt sich hier, daß die Welt in ihrer Schichtung nichts anderes ist als die Entwicklung jenes selben Absoluten, und daß Welterkenntnis notwendig — wenn auch nicht bewußtermaßen — Gotteserkenntnis ist; ja daß Recht, Moralität, Staat, Sittlichkeit, Geschichte nur die differenten, zwar gegensätzlichen, aber jeden Gegensatz wieder aufhebenden Etappen des Verhältnisses von endlichem Geist und Absolutem sind, daß sie also letzten Endes ebensoviele Stufen der Selbstrealisation Gottes sind. Darum ist die Lehre vom absoluten Geist als Abschluß dieser Kette nur noch das Bei-sich-Anlangen des großen Prozesses, sein Wissen um sich selbst. Und darum ist absoluter Geist, einerlei ob als Kunst, als Kultus oder als reines Wissen, notwendig Religion.

Das religiöse Gesamtbild dieser Philosophie ist so ein vollkommen einheitliches und in der Größe der Konzeption wohl einzigartiges. Wohin der Mensch philosophisch begreifend blickt, überall sieht er ein und dasselbe:

Gott. Er blickt auf die Planetenbahnen und sieht Gott in den Gesetzen des Kosmos; er blickt auf das Lebendige und sieht den ewigen Geist Gottes, wie er sich emporringt zum Bewußtsein. Er blickt ins eigene Herz und findet Gott als die ewige Macht, die in ihm lebt. Er blickt auf das Riesentheater der Weltgeschichte und sieht das Walten Gottes als Weltgeist. Er schaut erhobenen Herzens auf die Werke des Genies und wird der Offenbarung Gottes im Schauen teilhaftig. Er tritt in Andacht vor das Antlitz Gottes, erhebt sich in Demut zum Ewigen und fühlt sich getroffen vom Blick der Gottheit, der das Endliche durchdringt. Er zieht sich in das Reich des Gedankens zurück, folgt forschend seiner Dialektik und „erfährt" darin, daß der gesetzliche — von ihm selbst vollzogene — Gang des endlichen Gedankens ihm den ewigen Gedanken Gottes erschließt.

Die Philosophie langt bei sich selber an. Sie ist ein Kreislauf. Denn sie ist das Sich-selbst-Begreifen des Absoluten in uns. Aber auch ihr Gegenstand, die Welt, langt mit ihrer Entwickelung bei sich selber an, ist derselbe Kreislauf des Absoluten. Denn das Substanzielle in ihr ist derselbe Geist, der als absoluter in uns sich begreift. In Religion und Philosophie wird das Zurücklaufen in sich spürbar. Sie sind beide das Bewußtsein des Sich-Wiederfindens des Geistes. „So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen, die Philosophie ist in der Tat Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigentümliche Weise" [1]). Das große Auseinanderklaffen besteht nur in der Vorstellung derer, die aus Gott ein Mysterium machen, ein Geheimnis, das der Vernunft ewig verborgen bleibe. Dann kann man freilich keinen anderen Weg einschlagen, als den Glauben wie eine feindliche Macht gegen die Vernunft hinzustellen, resp. diese gegen den Glauben. Und der Glaube ist verurteilt, in der ewigen Unklarheit des Gefühls zu beharren.

Nun ist aber der Gegenstand des Glaubens Gott. Und von Gott wird niemand sagen wollen, er sei das Unvernünftige. Ist er aber Vernunft, ja die absolute Vernunft, wie sie die Welt als ihr Prinzip beherrscht, so ist nicht einzusehen, wieso gerade die Vernunft im Menschen nicht ein Anrecht sollte haben dürfen, um ihn zu wissen. Es ist darum ein gesunder Gedanke, „daß Gott in dem Bewußtsein des Menschen unmittelbar geoffenbart, daß die Religion eben dies sei, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse: dies wird genannt Vernunft, auch Glauben, aber in anderem Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt" [2]). Dieser Gedanke

[1]) XI. 4. [2]) XI. 10.

bedarf keines Beweises. Er ist Tatsache. Und er enthält nichts als die „allgemeine Vorstellung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kundgibt, daß der Geist im Geiste sich manifestiert, in diesem meinem Geiste, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat, mein Innerstes untrennbar von ihm ist".

Wichtig ist diese Autonomie des Glaubens insofern, als damit „alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung" überflüssig wird. Nicht als würde damit Verkündigung, Lehre, Dogma aufgehoben. Die Quellen der Offenbarung können mannigfaltig sein. Sie werden durch innere Gewißheit nicht eingeschränkt. Nur auf eines kommt es an: „was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, dazu gehört Zeugnis meines Geistes, daß ich glaube; es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig" [1]). Der eigene Geist muß das Zeugnis des fremden als das seinige erkennen, es als wahres anerkennen. Die Anerkennung ist der Glaube daran. Aber dieser Glaube ist ein anderes als die Botschaft. Er muß erst hinzutreten, und zwar von innen her. Mit Recht sahen die Kirchenväter im Glauben selbst die eigentliche Gnadengabe Gottes, die innere Erleuchtung.

Die Philosophie ist weit entfernt, dieses Innerliche der Glaubensgewißheit anzutasten. Umgekehrt, sie macht es selbst zu ihrem Gegenstand. Damit freilich stellt sie die Frage anders. Sie fragt danach, wie das unmittelbar Gewußte auch „erkannt" werden kann. Und sie antwortet: eben durch seine Manifestation im Geiste.

Manifestation ist Bekundung im Geiste und für den Geist. Und da Gott selbst Geist ist, das Wesen des Geistes aber ist, für sich zu sein, so ist sein Wesen eben dieses, sich im Geiste zu manifestieren. „Der Geist Gottes ist in seiner Gemeinde, um es theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist" [2]). So ist er Geist für den Geist, und dieser weiß um ihn. Und wiederum kann der Geist des Menschen darum wissen und dieses Manifestationsverhältnis begreifen. Es wäre ungereimt zu meinen, das Begreifen könnte der Manifestation Abbruch tun.

In seinen Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes geht Hegel in dieser Tendenz so weit, einen beträchtlichen Teil der alten rationalen Theologie wieder aufzunehmen. Die Beweise haben ihren guten Sinn. Und, was mehr ist, das „Beweisen" selbst hat seinen guten Sinn auf theologischem Gebiet. Beweisen ist nichts als vermitteltes

[1]) XI. 11. [2]) XI. 14.

Erkennen. Im spekulativen Erkennen aber ist alles vermittelt. Aus dem Wesen der Logik ist das leicht einzusehen. Aber Hegel weist es auch aus dem Wesen der Religion nach. Im Eifer für diese redet man ausschließlich „von unserem Verhältnis zu Gott" und meint damit ein einseitiges Verhältnis. Man bemerkt nicht, daß man damit das „selbständige Sein" Gottes aufhebt, daß man die Vorstellung mitbringt, „Gott wäre nur in der Religion, wie ein von uns Gesetztes, Erzeugtes".

Damit nun hat es offenbar die umgekehrte Bewandtnis. „Der soeben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion sei, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in dessen vollkommener, an und für sich seiender Selbständigkeit gehöre, für den Geist des Menschen zu sein, sich demselben mitzuteilen. Dieser Sinn ist ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur Postulat, ein Glauben ist. Gott ist und gibt sich im Verhältnis zum Menschen" [1]). Oder in der Sprache der Logik: das Absolute ist die sich selbst begreifende Idee; im subjektiven Geist des Menschen erst wird es, mitsamt seiner Objektivität, „für sich".

Hier also liegt der Grund, warum Religion zugleich Erkennen, Glauben zugleich Wissen ist. Hier liegt auch der radikale Gegensatz Hegels zu Schleiermacher, für den Religion in ihrer Reinheit nur „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" ist — so sehr daß schon das Dogma als Verfälschung erscheint. Für Hegel ist nicht nur das Dogma, sondern auch das begreifende Wissen selbst zum Sinn der Religion gehörig. Das Gefühl behält hierbei sein Recht, und es bleibt wesentlich, auch wo sein Inhalt ins Denken erhoben wird. Ja, der Sache nach bleibt auch der Sinn des Abhängigkeitsgefühls bei Hegel bestehen — trotz gelegentlich ausfälliger Polemik dagegen —; Hegel gibt ihm sogar einen sehr exakt philosophischen Grund in der Analyse des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen. Aber eben diese Analyse tut dar, daß das bloße Gefühl hier nur eine unterste Stufe bildet, auf der freilich das ganze Verhältnis bereits implicite vorliegt.

Darüber erhebt sich der Standpunkt der Reflexion, der die Trennung erst setzt. Sein Werk ist es, das Unendliche als Jenseitiges, Unerreichbares, Unerkennbares zu setzen. Damit erst wird Verzicht geleistet auf Teilhabe und Begreifen. Schlagend ist hier Hegels Kritik. „Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit seinen Bestimmungen außer ihm ist.

[1]) XII. 328.

Allein diese Demut widerlegt sich selbst, sie ist dies, das Wahre von sich auszuschließen und im Diesseits sich als das Affirmative zu sehen, als das an und für sich Seiende, wogegen alles andere verschwindet... Das Unendliche, als Jenseitiges ausgesprochen, ist nur durch mich gesetzt".

Das Merkwürdige ist, daß hierin die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber dennoch verkannt ist. Sie ist hier „eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennierende geworden ist. Dadurch daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demütig, weil es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß" [1]).

Das ist freilich nur ein Grenzfall der religiösen Reflexion. Er kommt in manchen Momenten der spekulativen Fassung zum Verwechseln nahe, in anderen verrät er seine Halbheit. Der höhere Standpunkt ist der „der Vernunft". Auf diesem Standpunkt geschieht es, daß das Ich mit seiner Demut Ernst macht, Verzicht auf sich tut; wohlverstanden nicht auf sein Erkennen, denn sein Erkennen ist garnicht das Partikuläre in ihm. „Ich muß die in der Tat aufgehobene partikuläre Subjektivität sein; so muß ein Objektives von mir anerkannt sein, welches in der Tat für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negiert bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, nur mir gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dies Tun, diese Tätigkeit der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelnen aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden" [2]). Was die Philosophie als wissenschaftliche Vernunft im Begreifen vollzieht, das tut die Religion als „unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung".

Man kann dieses Grundverhältnis auch von der anderen Seite aus charakterisieren, von Gott aus. Dann zeigt es dieselben Momente in anderem Lichte. Seine Entwicklung gemahnt an die ontologische Dialektik der Logik, deren Vorbild im Denken Hegels sie vermutlich auch ist. Die Entwicklung ist folgende.

Das Wahre ist die „untrennbare Einheit" des Unendlichen und Endlichen. Aber die Einheit „will sich dirimieren". Denn sie enthält die

[1]) XI. 113. [2]) XI. 117.

Unterscheidung. „Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt". Das widerspricht nicht dem Wesen Gottes, liegt es doch schon in seinem Begriff als Weltschöpfer. Man kann also ruhig von diesem Begriff ausgehen. „Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber; er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Äußerliches da; denn sie ist die Äußerlichkeit selbst. Nur Gott ist Gott, aber nur durch Vermittlung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat Anderes sich gegenüber. Dies Anderssein aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Tätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen. Doch dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; denn es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Anderen Gottes. Es ist das Andere und nicht das Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält" [1]).

Diese in ihrer Gedrängtheit klassische Stelle — eine Glanzprobe Hegelscher Dialektik, gegeben am höchsten Gegenstande der Spekulation — enthält in nuce das ganze Programm der Religionsphilosophie. Setzt man hier für das „Andere" (die Welt) dasjenige Glied der Welt ein, auf das allein es im religiösen Verhältnis ankommt, den Menschen, so erkennt man darin leicht die Entfaltung des Verhältnisses von Gott und Mensch wieder. Der Nichtigkeit und Selbstpreisgabe des Menschen entspricht das Erscheinung-Sein des Endlichen und seine Aufhebung in Gott.

Gott und Mensch — das ist ein zuinnerst dialektisches Verhältnis. Es unterliegt daher der Dynamik des Widerspruches, der es ist. Und diese führt zur Synthese, zur Selbstauflösung des „Anderen", zur Rückkehr in Gott. Aber das Resultat ist, wie in aller echten Dialektik, nicht gleich dem Ausgangspunkt: Gott erhält sich selbst zurück im Menschen.

[1]) XI. 121.

Das ist sein Erkennen seiner selbst. So erst ist er für sich: nämlich indem er in der Erkenntnis des Menschen sich selbst erkennt. Und weil seine Wirklichkeit in seinem Fürsichsein besteht, so ist Gott erst durch Vermittelung des Menschen wirklich. Dadurch vertauschen sich die Momente, und ihre Selbständigkeit gegeneinander entlarvt sich als Schein: „Gott ist ebenso auch als Endliches, und das Ich ebenso als Unendliches". Das ist die philosophisch strenge Formel für den Satz, daß Gott nur in der Religion ist. Denn Religion ist das Wissen des Menschen um Gott.

Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen ist nur „ein Schreckbild", von dem wir uns losmachen müssen. „Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit: denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigene Subjektivität festhält und aus dieser die Ohnmächtigkeit des Erkennens versichert"[1]). Was dann erst recht die subjektive Unwahrheit wäre.

Es ist nichts Geringeres als der Geist der Religion als solcher, ja ihre Wirklichkeit im Menschen, daß er, der Mensch, die Macht Gottes ist, zu sich zu gelangen und vollendet „für sich" zu sein. Hegel gibt hiermit dem Kerngedanken der deutschen Mystik die philosophische Rechtfertigung. Er tut es bewußt und führt zum Belege dessen die Worte ihres Klassikers, des Meister Ekkehard an: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen, und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden, und die nur im Begriff erfaßt werden können" [2]).

Nach Hegels Auffassung ist dieses nicht etwa der Geist einer bestimmten Religion, sondern der Religion überhaupt. Das aber bedeutet nicht, daß alle Religion darum weiß. Es ist so recht aus dem Herzen des Philosophen heraus gesprochen, wenn der Mystiker sagt: „dies ist jedoch nicht not zu wissen". Ganz „wissen" kann es eben doch nur das Denken der Philosophie — der „Begriff" —, und insofern spricht auch Ekkehard als Philosoph der Religion, nicht einfach als religiöser Mensch.

Dem lebendigen frommen Empfinden ist dieses Verhältnis wohl zuinnerst gewiß, aber nicht durchsichtig. Es hat es nur im Glauben, in der Andacht, im Kultus, und vielleicht darüber hinaus noch im eigenen von dieser Gewißheit durchdrungenen tätigen Leben. Religion hat,

[1]) XI. 123. [2]) XI. 149.

subjektiv verstanden, nicht die Form des Begriffs, sondern der „Vorstellung". Vorstellungsform haben alle Offenbarungen Gottes. Vermenschlicht erscheint Gott schon in seinen „Eigenschaften", seinem „Tun", seinem „Ratschluß", seinem „Walten". Vollends Zorn, Wille, Wort Gottes, desgleichen Sohn und Geist Gottes, zeigen deutlich Vorstellungsform. Die Form aber ist das Wandelbare, Zufällige, richtiger das Geschichtliche. So oft ein Stück Wesen erfaßt wird, fällt eine „Form der Zufälligkeit" hin, und eine neue richtet sich auf. Die Abfolge dieser Formen ist die Religionsgeschichte.

Überall ringt das Begreifen mit der Vorstellungsform. Diese ist notwendig inadäquat, in ihr ist und bleibt das an sich rein Geistige und Allgemeine unbegreiflich. Die Folge ist die im menschlichen Empfinden sich festsetzende Überzeugung von der Unbegreiflichkeit Gottes, von der geheimnisvollen Jenseitigkeit seines Ratschlusses. Und weil eben dieses dem Wesen und der Innerlichkeit des wahren Verhältnisses widerspricht, so bleibt das religiöse Vorstellen selbst in sich widersprechend.

Nur in seinem zentralen Punkt bleibt es sich gleich und ist keiner Zufälligkeit ausgesetzt: im Glauben selbst, sofern er nichts anderes ist als die Realität Gottes im subjektiven Geist. Aber hier gerade versagt alles Vorstellen. Denn hier bleibt nur die Hingabe. „In der glaubensvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstande, es gibt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar, obgleich es von sich allgemein weiß" [1]). Darin leistet es Verzicht auf die Vorstellung.

Andererseits dringt das Denken reflektierend in die Vorstellung ein, deckt ihre Widersprüche auf; und weil es bei Widersprüchen nicht stehen bleiben kann, löst es die Vorstellung auf. Das ist die Arbeit der „Aufklärung". Auch sie ist eine geschichtlich notwendige. Aber sie tut nur halbe Arbeit. Die Reflexion vergegenständlicht die einzelnen Momente. So kann sie über deren Widerspruch erst recht nicht hinauskommen.

Erst das spekulative Denken führt zu ihrer Überwindung. Diese ist in der Einheit des „absoluten Geistes" mit sich selbst. Das spekulative Denken nämlich gibt gerade dem recht, was in der Vorstellungsform und im Kultus als Einheit, wennschon unbegriffen, vorhanden war. Denn der Kultus gerade hat den Sinn, daß er nicht bei dem Gegensatz von Gott und Mensch stehen bleibt, sondern sie im Vollzuge seiner

[1]) XI. 145.

„Handlung" vereinigt. Der Sinn des Kultus liegt jenseits der Schranken der Endlichkeit. Er ist Aufgehen des Selbst in seinem Anderen, das Erlöschen des Selbst, das Abtun der Eigensucht. „Der Geist ist nur erst Geist als konkrete Freiheit, als der seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner Allgemeinheit überhaupt, oder bestimmter, in seinem Wesen als seinem Gegenstande läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende Einzelheit in die Sache, d. i. hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden Inhalt versenkt" [1]).

Darin ist der Kultus, indem er Handlung ist, mehr als die Vorstellung. Er ist die echte Form des Geistes, Geist zu sein, wiewohl er dieses sein Wesen in seiner besonderen Ausgestaltung nicht erkennt.

8. System und Geschichte der Philosophie.

Das System Hegels gipfelt nicht in der Religion als höchstem Gegenstande, sondern in dem, was es selbst ist, in der Philosophie. Die Phänomenologie bereits spricht das in aller Klarheit aus. Die Enzyklopädie gibt diesem Gedanken jene monumentale Form, die bis heute den Leser frappiert: sie endet mit den Worten des Aristoteles aus dem XII. Buch der Metaphysik, die von Gott als dem Denken des Denkens handeln. Sie sind recht eigentlich das Bekenntnis des Philosophen über Sinn und Wesen der Philosophie: Philosophie ist das Sich-selbst-Begreifen des absoluten Geistes in seiner ihm eigentümlichen Form und Gestalt, dem Begriff. Sie ist damit das nicht nur sich fühlende und vorstellende, sondern auch sich als solches wissende Dasein der Idee. Und daß dieses Dasein ein Dasein im Geist des Menschen ist, das macht den Menschen zu dem, was er seiner Bestimmung nach ist, zu demjenigen Gliede im Stufenbau der Welt, in welchem dieser sich vollendet.

Kommt man von der Ästhetik und Religionsphilosophie her, so ist damit kaum mehr etwas neues gesagt. Es ist nur dasjenige, wohinaus der Geist in seiner Selbstentfaltung drängt. Das ist der Grund, warum wir im System Hegels kein Glied finden, welches diesem Schlußstein entspräche, keine „Philosophie der Philosophie". Das Glied, das der Sache nach hier steht, ist vielmehr das Ganze des Systems. Und dieses ist schon da. Es braucht sich nicht zu wiederholen. Es gibt keine andere Entwicklung der Idee der Philosophie als die inhaltliche. Alle sonstige Beschreibung oder Bestimmung ihres Wesens bleibt äußerlich.

[1]) XI. 147.

In Wahrheit ist denn auch die inhaltliche Entfaltung der Philosophie von Schritt zu Schritt der doppelte Prozeß: das Wissen des Gegenstandes und das Wissen um das Wissen des Gegenstandes. Diese Doppelreihigkeit ist keine äußerliche, kein Nebeneinanderherlaufen von zweierlei Erkenntnis. Es ist durchaus ein einziger einheitlicher Duktus fortschreitenden Begreifens, in dem jedesmal das Begriffene auch ein Begreifen des Begriffes nach sich zieht und so den Gegenstand verschiebt; wodurch wiederum der Begriff sich verschiebt, verflüssigt, und über sich hinausschreitet.

So hat bei Hegel die Philosophie der Philosophie nicht neben der Philosophie, sondern in ihr ihren festen Platz; und zwar nicht in einer besonderen Disziplin, sondern in der Entfaltung des Ganzen. Daß diese Entfaltung in sich selbst zurückläuft, sich zum Kreise schließt, daß man auf der Höhe des absoluten Geistes wieder bei jenen primitiven Kategorien des Absoluten anlangt, mit denen die Logik begann, — das alles ist jetzt durchsichtig und mutet als Selbstverständlichkeit an. Es hat sich aus dem zurückgelegten Wege selbst in voller Klarheit ergeben.

Möglich aber ist dieses Wunder nur in einem System, welches die absolute Vernunft zum Grundprinzip hat. Nur dieses Prinzip ist so beschaffen, daß es sein Wesen — das Wesen der Welt — im Wesen des philosophierenden Geistes vollendet wiederfindet. Die These dieses Prinzips freilich ist und bleibt eine metaphysische. Das System beweist sie nicht, sondern demonstriert sie nur in ihren Konsequenzen vor — durch die lange Reihe der Gegenstandsstufen.

In einem Punkte nur geht Hegels Begriff der Philosophie auch hierüber noch hinaus. Die Philosophie hat, wie alle Gebiete des objektiven und absoluten Geistes, ihre Entwicklung in der Zeit. Sie hat Geschichte. Und die Geschichte der Philosophie ist, so gut wie die der Völker, Staaten, Künste und Religionen, ein fester Bestandteil der Weltgeschichte. Auch in ihr lebt der „Weltgeist", und zwar als sich begreifender absoluter Geist. Darum unterliegt die Philosophie nicht nur dem Gesetz der Geschichte, sondern erleuchtet in ihrem weltgeschichtlichen Werdegang auch noch dieses Gesetz von innen heraus. In der reinen Geistesgeschichte eben ist der Geist bei sich. Hier kann er die innere Notwendigkeit seines Fortschreitens in anderem Maße als sonst durchschauen, nämlich sie als die seinige, als eine logische.

In diesem Sinne ist es wirklich noch etwas Besonderes, was der große, dreibändige Vorlesungszyklus über die „Geschichte der Philo-

sophie" lehrt[1]). Hegel faßt es in dem berühmt gewordenen Satze zusammen, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Richtung der Begriffsbestimmungen der Idee".

Dies ist eine Identitätsthese. Sie spricht das Zusammenfallen logisch-systematischer und geschichtlicher Konsequenz aus. Sie ist die Überwindung des oberflächlichen Geschichtsbegriffs, der in der polemischen Folge und gegenseitigen Bekämpfung der Systeme nichts als ein geschichtliches Arsenal menschlicher Irrtümer zu sehen weiß. Sie ist damit die Grundlage aller eigentlich verstehenden und auswertenden Geschichtsbetrachtung der Philosophie geworden. Und Hegel selbst hat auch hier im einzelnen die Richtlinien gegeben, das methodische Prinzip als fruchtbar erwiesen. Ja, wie sehr es fruchtbar ist, darüber dürfte das entscheidende Urteil heute wohl noch ausstehen.

Das Zweite aber, was dieser geniale Gedanke zuwege brachte, ist nichts Geringeres als der Ertrag des Hegelschen Systems selbst. Der einzelne Denker ist und bleibt eine schwache, endliche Kraft — gegenüber dem unendlichen Gegenstandsfelde, das sich dem philosophischen Denken eröffnet. Ein anderes aber ist es, wenn ein einzelner Kopf sich das Gesetz der Geschichte zunutze macht, wenn er die Genialität besitzt, die Gedankenfülle des geschichtlich gedachten Gutes auszuwerten: wenn er also für das „System" nicht den eigenen subjektiven Geist, sondern den objektiven Geist arbeiten läßt.

Hegel hatte die Genialität. Jenes Gesetz der Denkgeschichte war der Schlüssel, mit dem er sich die Schatzkammer der philosophia perennis erschloß. So fielen ihm die reifen Früchte des philosophischen Geistes aller Zeiten zu: nicht als eine Summe, sondern als eine logische Ordnung, als ein System, als eine Philosophie. Hegel verfuhr hier, von seinem geschichtlichen Instinkt geleitet, nach dem Prinzip des objektiven Geistes in der Weltgeschichte, der die List der Vernunft hat, den subjektiven Geist für seine Zwecke arbeiten zu lassen.

Hier freilich arbeitete nicht allein der subjektive Geist der einzelnen geschichtlichen Denker, sondern auch der objektive Geist der Generationen und Zeitalter — und zwar für Zwecke des Systems, d. h. des absoluten Geistes. Denn Hegels eigenes Denken erhob sich dabei — demselben Gesetze folgend — zum Gesichtspunkt des absoluten Geistes. Das ist das geschichtliche Geheimnis seiner Philosophie.

[1]) Die Bände XIII—XV.

Oder ist es umgekehrt? Ist Hegel der Überlistete? Gebrauchte ihn der objektive Geist — ihn mitsamt seiner systematischen Universalsynthese des geschichtlichen Gutes — auf seinem Gange zu einem höheren Ziele?

Es ist immerhin verführerisch, Hegel als geschichtliche Erscheinung unter seinen eigenen Kategorien zu sehen. Man sieht ihn da als Stufe auf dem Wege der Philosophie zur Wahrheit, ähnlich wie die Stufen, auf denen er fußte, auch; und dann wohl als eine solche Stufe, welche Vollendung eines langen Weges ist und zugleich erster Schritt eines neuen Pfades. Denn als geschichtliche Synthese ist sein System durchaus auch erster Schritt. Er braucht deswegen nicht letzter zu sein.

Und wenn es geschichtlich fruchtbar ist, *kann* es nicht letzter Schritt sein. Dann gerade ist Hegel — in seiner eigenen Geschichtsperspektive gesehen — ein Mittel zu Zielen, die er nicht kannte, denen er dienen mußte, blind, nach dem Gesetz des objektiven Geistes.

Aber damit bewegt man sich über ihn hinaus. Und das gehört einer anderen Aufgabe an. In seinem System selbst wird man den Schlüssel des Hinausgehens über ihn nicht finden. Das System ist in seinen Kategorien nicht nur vollendet, sondern auch gefangen. Die Frage bleibt, ob es mit seinem geschichtlichen Gewicht in ihnen aufgeht. Wenn nicht, so zeigt es am eigenen Bau die Lücke, die es übergehen läßt. Es ist dann nicht das, was gerade nach Hegelscher Disposition das Kennzeichen der Geschlossenheit und Vollendung ist: nicht das Fürsichsein dessen, was es an sich ist.

Literatur.

1. Allgemeines.

J. K. F. Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems. Königsberg 1840.

— Hegels Leben. Berlin 1844.

— Apologie Hegels gegen Haym. Berlin 1858.

— Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie d. Philos. Berlin 1870.

R. Haym, Hegel und seine Zeit, Vorlesungen üb. Entstehung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. Berlin 1857.

J. H. Stirling, The secret of Hegel. London 1865.

C. L. Michelet, Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Leipzig 1870.

J. E. Erdmann, Hegel (Allg. deutsche Biographie, Bd. 11). 1880.

E. Caird, Hegel. London 1883.

A. Bullinger, Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelischer Unverstand. München 1901.

Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 Bde. Heidelberg 1901 (2. Aufl. 1911).

P. J. Bolland, Alte Vernunft und neuer Verstand. Leiden 1902.

W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1905.

L. Sehring, Hegels Leben und sein Wirken. Berlin 1908.

F. Enriques, La metaphysica di Hegele, Rivista di filosofia. Bd. 2. 1910.

G. W. Cunningham, Thought and reality in Hegels system. New York 1910.

J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel, Leipzig 1910.

G. Falkenheim, Hegel (in E. v. Asters Große Denker) 1911.

G. Lasson, Beiträge zur Hegelforschung. Berlin 1909.

— Einleitungen zu seinen Ausgaben Hegelscher Schriften und Vorlesungen. Leipzig, Philosophische Bibliothek; insonderheit Einl. zur Phänomenologie 1907.

P. Roques, Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris 1912.

B. Croce, Saggio sullo Hegel. Bari 1913.

G. Balbino, Der Grundirrtum Hegels. Graz 1914.

H. Heimsoeth, Hegel, ein Wort der Erinnerung. Erfurt 1920.

H. Scholz, Hegels erstes System. Preuß. Monatshefte 166. 1916.

A. Brunswig, Hegel. München 1922,

Jonas Cohn, Theorie der Dialektik, Leipzig 1923 (kein Hegelbuch, aber sehr instruktiv zum Verständnis Hegels).

N. Hartmann, Aristoteles und Hegel. Beiträge z. Phil. d. deutsch. Idealismus. III. 1. Erfurt 1923.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. II. Band. Tübingen 1924.

Betty Heymann, System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig 1927.

Heinrich Levy, Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie, Berlin 1927.

Hugo Fischer, Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. München 1928.

Theodor Haering, Hegel, sein Wollen und sein Werk. Leipzig 1929.

2. Zur Logik.

E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, historisch-kritische Untersuchungen. Berlin 1868.

G. Biedermann, Kants Kritik d. reinen Vernunft und die Hegelsche Logik. Prag 1869.

C. L. Michelet und G. H. Haring, Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Leipzig 1888.

G. Kent, Die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihre Bedeutung fürs Erkennen. Christiania 1892.

W. Wallace, Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his Logic. 2. ed. Oxford 1894.

Mc Taggart, Studies in the Hegelian dialectic. Cambridge 1896.

G. Noël, La logique de Hegel. Paris 1897.

J. B. Baillie, The origin and significance of Hegels Logic, a general introduction to Hegels system. London 1901.

M. Rubinstein, Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. Kantstudien XI. 1906.

O. Sullivan, Vergleich der Methode Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorien der Quantität. Berlin 1908.

Mc Taggart, A commentary on Hegels Logic. Cambridge 1910.

W. Purpus, E. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels, antikritisch gewürdigt. Fürth 1910.

H. S. Marcan, Hegels doctrine of formal logic. Oxford 1912.

C. A. Emge, Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe 1927.

3. Zu einzelnen Teilen des Systems.

Bruno Bauer, Hegels Lehre von Religion und Kunst (anonym). Leipzig 1842.

Th. W. Danzel, Über die Ästhetik der Hegelschen Philosophie. Hamburg 1844.

M. J. Schleiden, Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft. Leipzig 1844.

C. M. Kahle, Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Berlin 1845.

O. Hering, Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers. Jena 1882.

J. Werner, Hegels Offenbarungsbegriff. Leipzig 1887.

J. M. Sterret, Studies in Hegels philosophy of religion. London 1891.

E. Trubezkoi, Neue Untersuchung zur Rechtsphilosophie Kants und Hegels. Moskau 1902.

Jonas Cohn, Hegels Ästhetik, Zeitschr. f. Philos. 120, 1902.
A. Bullinger, Stellen aus Hegels Werken, zusammengestellt behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs. München 1908.
S. Brie, Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin 1909.
H. Reese, Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Tübingen 1909.
G. P. Adams, The mystical element in Hegels early theological writings. Berkeley 1910.
P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Leipzig 1890.
O. Kaulfuß, Das Grundproblem der Geschichtsphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen. Bromberg 1907.
F. Brunstäd, Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie. Berlin 1909.
M. Rubinstein, Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit. Kantstudien XV. 1910.
J. Kohler, Hegels Rechtsphilosophie, Archiv für Rechtsphilos. V. 1911.
P. Ehlert, Hegels Pädagogik. Berlin 1913.
Th. Ziegler, Der Charakter der Hegelschen Rechtsphilosophie, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII. 1914.
— Hegels Anschauung vom Kriege (in Menschen u. Probleme). Berlin 1914.
F. Rosenzweig, Hegel und der Staat. 2 Bände. München 1920.
G. Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph. Leipzig 1920.
R. Leese, Die Geschichtsphilosophie Hegels, auf Grund der neuerschlossenen Quellen untersucht und dargestellt. Berlin 1922.
G. Giese, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle 1926.
G. Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes. Halle 1927.
Erich Franck, Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles, Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literatur V, 4. 1927.

Aus dem Verlage von **Walter de Gruyter & Co.**
April *1929*

PHILOSOPHIE

Einführung in die Philosophie. Von MAX WENTSCHER, o. Professor an der Universität Bonn. Siebenter Neudruck. 174 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 281.) Geb. 1.50.

Hauptprobleme der Philosophie. Von GEORG SIMMEL. Sechste Auflage. 175 Seiten. 1927. (Sammlung Göschen Bd. 500.) Geb. 1.50.

Grundlagen der Philosophie. Von ÁKOS VON PAULER, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Budapest. Groß-Oktav. X, 348 Seiten. 1925. 12.—, geb. 14.—.

Dieses Werk behandelt auf knappem Raum eingehend und übersichtlich die Probleme der Logik, der Ethik, der Ästhetik, der Metaphysik und der Ideologie.

Gedanken zu einer ersten Philosophie. Von FELIX SOMLÓ. Groß-Oktav. 107 Seiten. 1926. 4.—.

„ . . . *Das Buch verdient die ernsthafte Beachtung aller selbständig Denkenden.*"
Pädagogisches Echo.

Geschichte der antiken Philosophie. Von ERNST VON ASTER, o. Professor an der Universität Gießen. Groß-Oktav. VI, 274 Seiten. 1920. 5.—, geb. 6.50.

Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Von WALTHER KINKEL, o. Honorarprofessor an der Universität Gießen. Groß-Oktav. 328 Seiten. 1922 (Geschichte der Philosophie Bd. 2.) 3.—, geb. 4.—.

Platon. Von PAUL FRIEDLÄNDER, o. ö. Professor an der Universität Marburg.
I. Eidos. Paideia. Dialogos. Mit 3 Tafeln. Groß-Oktav. X, 278 Seiten. 1928. 12.50, geb. 14.50.
II. Die platonischen Schriften. In Vorbereitung.

Der vorliegende erste Band ist in sich abgeschlossen, er wird aber durch einen zweiten ergänzt werden, der zu dem Studium jedes einzelnen der platonischen Werke hinführen soll.

Platons Selbstbiographie. Von H. GOMPERZ, o. ö. Professor an der Universität Wien. Oktav. 46 Seiten. 1928. 3.—.

Gomperz gibt in dieser Schrift Inhalt und kritische Untersuchung der Selbstbiographie Platons, insbesondere ist er an der Frage interessiert, wie sie sich in das System Platons einordnet und wie dieses durch sie — es ist das einzige Mal, daß Platon direkt von sich spricht — ergänzt und fester gefügt werden kann.

Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf. Von WERNER JAEGER. Quart. 49 Seiten. 1928. (Sonderdruck aus „Die Antike", Band IV, Heft 1—3.) 4.—.

Das Ziel des Verfassers ist, zu zeigen, wie sich die Idee der Paideia durch Platon, der der Mittelpunkt der Struktur des europäischen Kulturgedankens und des Humanismus ist, zur Philosophie und Wissenschaft entwickelt und sich unter dem humanistischen Gesichtspunkt gestaltet hat und gestalten muß.

Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Von THEODOR GOMPERZ. Ausgabe letzter Hand besorgt von HEINRICH GOMPERZ, o. ö. Professor an der Universität Wien. Drei Bände. Groß-Oktav.

I. Band: Naturphilosophen und Sophisten. Vierte Auflage. X, 499 Seiten. 1922. 14.—, geb. 16.—.

II. Band: Sokrates und die Sokratiker. Platon. Vierte Auflage. VIII, 628 Seiten. 1925. 24.—, geb. 26.—.

III. Band: Aristoteles und seine Nachfolger. Dritte Auflage. Im Druck.

„Das Werk gibt ein Gesamtgemälde der griechischen Philosophie und ist bei aller auf sorgfältigstem Quellenstudium gestützten Genauigkeit in der Wiedergabe des antiken Gedankengutes klar disponiert und überaus verständlich geschrieben." *Annalen der Philosophie.*

Die Philosophie des Mittelalters. Von Dr. JOHANNES MARIA VERWEYEN, a. o. Professor an der Universität Bonn. Zweite Auflage. Groß-Oktav. X, 308 Seiten. 1925. (Geschichte der Philosophie Bd. 4.) 5.—, geb. 7.50.

Dante als Dichter der irdischen Welt. Von Dr. ERICH AUERBACH. Oktav. 218 Seiten. 1928. 7.—, geb. 8.—.

Das Buch betrachtet Dante als den ersten Darsteller des Menschen, wie ihn die neuere Zeit in Europa zu sehen gewohnt ist, im Gegensatz zur antiken und frühmittelalterlichen Anschauungsweise. Es geht aus von der platonischen Verurteilung der nachahmenden Kunst als eines „Dritten im Range nach der Wahrheit" und führt in philosophisch historischer Entwicklung zu dem Punkt, an dem Dante aus seinem Thema, dem Zustand der Seelen nach dem Tode, die Möglichkeit gewann, in der Nachahmung die Wahrheit selbst als sinnliche Erscheinung zu bilden. Aus diesem seinem Gegenstand, dem status animarum post mortem, erschließt sich die Einheit, die Ordnung und die für Europa konstitutive Darstellungskraft des großen Gedichts.

Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Von ERICH HOCHSTETTER, Privatdozent an der Universität Berlin. Groß-Oktav. VIII, 179 Seiten. 1927. 10.—, geb. 12.—.

Unter den vielen offenen Fragen in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bildet der Ockhamismus eine der wichtigsten. In der vorliegenden Arbeit wird eine innerlich zusammenhängende Gruppe von auch in der Folgezeit lebendigen Problemen herausgegriffen und an ihnen die Lehre Ockhams auf dem Hintergrund seiner Gesamtanschauung interpretierend dargelegt.

Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Von Dr. DAVID NEUMARK, Professor am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio. Oktav.

I. Band: Die Grundprinzipien I. Buch 1: Einleitung. Buch 2: Materie und Form. XXIV, 615 Seiten. 1907. 15.—.

Anhang zum I. Bande: Materie und Form des Aristoteles. V, 108 Seiten. 1913. 3.—.

II. Band, I: Die Grundprinzipien II. Buch 3: Attributenlehre. Erste Hälfte: Altertum. XXVI, 432 Seiten. 1910. 12.—.

II. Band, II: Die Grundprinzipien II. Buch 3: Attributenlehre. Zweite Hälfte: Mittelalter. XX, 371 Seiten. 1928. 18.—.

Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant. Von Dr. RICHARD HÖNIGSWALD, o. ö. Professor an der Universität Breslau. Groß-Oktav. X, 300 Seiten. 1923. (Geschichte der Philosophie Bd. 6.) 3.—, geb. 4.—.

Geschichte der Philosophischen Ideen von der Renaissance bis zur Gegenwart. Von HARALD K. SCHJELDERUP, o. Prof. an d. Univ. Oslo. Groß-Oktav. VIII, 232 Seiten. 1929. 7.—, geb. 8.—.

Das vorliegende Buch bietet insofern etwas Neues, als es das Psychologische am Philosophischen der verschiedenen Denker bewußt in den Vordergrund rückt. Von Interesse ist, daß es zu den vom Völkerbund empfohlenen Standardwerken gehört.

Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriß dargestellt von RICHARD FALCKENBERG, weil. o. Professor zu Erlangen. Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von Dr. ERNST VON ASTER, o. Professor an der Universität Gießen. Oktav. XI, 749 Seiten. 1927. 18.—, geb. 20.—.

„Die Vorzüge des Buches sind bekannt: klare, flüssige, die wesentlichen Gedanken herausheben de Darstellung und sorgfältigste Literaturnachweise, die bis in die neueste Zeit durchgeführt sind. Das Buch ist noch immer die Geschichte der neueren Philosophie, an der das junge Philosophengeschlecht Inhalt und Form lernen kann." *Deutsches Philologenblatt.*

Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. Von Dr. NICOLAI HARTMANN, o. ö. Professor an der Universität Köln-Marienburg. Groß-Oktav. VIII, 282 Seiten. 1923. (Geschichte der Philosophie Bd. 8.) Geb. 4.—.

2. Teil: Hegel. Im Druck.

Geschichte der Philosophie I: *Die griechische Philosophie.*
Erster Teil: Von Thales bis Leukippos. Von Dr. WILHELM CAPELLE, o. Honorarprofessor an der Hamburgischen Universität. 128 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 857.) Geb. 1.50.
Zweiter Teil: Von der Sophistik bis zum Tode Platons. Von Dr. WILHELM CAPELLE, o. Honorarprofessor an der Hamburgischen Universität. 140 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 858.) Geb. 1.50.

— **III:** *Die Philosophie des Mittelalters.* Von MARTIN GRABMANN, o. Professor an der Universität München. 122 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 826.) Geb. 1.50.

— **IV:** *Neuere Philosophie bis Kant.* Von BRUNO BAUCH, o. Professor an der Universität Jena. Dritte, verbesserte Auflage. 178 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 394.) Geb. 1.50.

— **V:** *Immanuel Kant.* Von BRUNO BAUCH, o. Professor an der Universität Jena. Dritte, verbesserte Auflage. 209 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 536.) Geb. 1.50.

— **VI:** *Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.* Von ARTHUR DREWS, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. Neudruck. 119 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 571.) Geb. 1.50.

— **VII:** *Die Philosophie im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts.* Von ARTHUR DREWS, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. Neudruck. 163 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 709.) Geb. 1.50.

— **VIII:** *Die Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.* Von ARTHUR DREWS, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. 155 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 845.) Geb. 1.50.

— **IX:** *Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes.* Von ARTHUR DREWS, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. 148 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 850.) Geb. 1.50.

Geschichte der neueren Erkenntnistheorie. (Von Descartes bis Hegel.) Von ERNST VON ASTER, o. Professor an der Universität Gießen. Groß-Oktav. VI, 638 Seiten. 1921. 15.—, geb. 16.50.

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Von NICOLAI HARTMANN, o. ö. Professor an der Universität Köln-Marienburg. Zweite, ergänzte Auflage. Groß-Oktav. XV, 560 Seiten. 1925. 14.—, geb. 16.—.

„Es ist ein Ereignis, wenn ein schwieriges erkenntnistheoretisches Werk schon nach ein paar Jahren in zweiter Auflage erscheinen kann. Diese tiefschürfende Arbeit wird sich mit ihren Problemstellungen gewiß noch in mannigfacher Weise für die moderne Philosophie als fruchtbar erweisen." *Literarische Wochenschrift.*

Metaphysik. Von MAX WENTSCHER, o. Professor an der Universität Bonn. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 1005.) Geb. 1.50.

Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Anleitung in den aletheiologischen Realismus. Von Professor SCHALWA NUZUBIDSE, Prorektor an der Universität Tiflis. Oktav. XI, 196 Seiten. 1926. 8.—, geb. 10.—.

In dieser Schrift wird das Wahrheitsproblem in tiefgründiger Weise in Angriff genommen und in Auseinandersetzung mit Husserl, Bolzano u. a. neuen Philosophen durch die Aufweisung der Struktur der Erkenntnis zu lösen versucht.

Erkenntnistheorie. Von MAX WENTSCHER, o. Professor an der Universität Bonn.
I. Wahrnehmung und Erfahrung. 113 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 807.) Geb. 1.50.
II. Theorie und Kritik des Erkennens. 118 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 808.) Geb. 1.50.

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Groß-Oktav. Bisher erschienen 18 Bände zum Preise von je RM. 12.— bis 44.—; in Halbleder geb. 18.— bis 50.—.

Diese von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Ausgabe gliedert sich in drei Abteilungen: 1. Werke. — 2. Briefwechsel. — 3. Handschriftlicher Nachlaß. — Jede Abteilung sowie jeder Band ist einzeln käuflich. — Ausführlicher Prospekt kostenlos.

Immanuel Kant. Von BRUNO BAUCH, o. Professor an der Universität Jena. Dritte, um einen Nachtrag vermehrte Auflage. Groß-Oktav. XIII, 482 Seiten. 1923. (Geschichte der Philosophie Bd. 7.) Geb. 11.—.

Kants Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Geh. Regierungsrat BENNO ERDMANN, weil. Professor an der Universität Berlin. Siebente, durchgängig revidierte Auflage. Oktav. XI, 609 Seiten. 1923. 4,—, geb. 6.—.

Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Von PAUL MENZER, Professor der Philosophie an der Universität Halle. Oktav. VII, 432 Seiten. 1911. 9.—, geb. 10.50.

Kants populäre Schriften. Unter Mitwirkung der Kantgesellschaft herausgegeben von PAUL MENZER, Professor der Philosophie an der Universität Halle. Oktav. VII, 417 Seiten. 1911. 4.—, geb. 5.—.

Kant als Naturforscher. Von ERICH ADICKES, weil. o. Professor an der Universität Tübingen.
Band I. Groß-Oktav. XX, 378 Seiten. 1924. 13.50, geb. 15.—.
Band II. Groß-Oktav. VIII, 494 Seiten. 1925. 24.—, geb. 26.—.

„Dieses Buch zeigt all die Vorzüge, die wir längst an den Arbeiten von Adickes schätzen gelernt haben, und es löst die Aufgabe, die der Verfasser sich gesteckt hat, in hervorragender Weise. Betont sei noch, daß sich Adickes nicht bloß auf eine historische Darstellung beschränkt, sondern eingehend und gerecht auch Kants Leistungen kritisch würdigt.“ *Philosophie und Leben.*

Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Von ALBERT GÖRLAND, etatsm. a. o. Professor an der Universität Hamburg. Groß-Oktav. V, 334 Seiten. 1922. 4.—, geb. 5.—.

Religionsphilosophie. Von Professor Dr. OTTO VON DER PFORDTEN. Neudruck. 152 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 772.) Geb. 1.50.

Ethik. Von Dr. NICOLAI HARTMANN, o. ö. Professor an der Universität Köln-Marienburg. Oktav. XX, 746 Seiten. 1926. 29.—, geb. 32.—.

„Hartmanns Ethik ist ein Buch von stärkster gedanklicher Konzentration und metaphysischem Tiefblick, es führt weit über Kants Ethik hinaus und ist eine dankenswerte Bereicherung der ethischen Forschung. Es hat aber auch dem Theologen viel zu sagen und viel zu geben.“
Theologische Literaturzeitung.

Ethik. Von Professor Dr. OTTO VON DER PFORDTEN. Neudruck. 146 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 90.) Geb. 1.50.

Meisterwerke der Staatsphilosophie. Von Dr. G. ENGELMANN, Privatdozent an der Universität Wien. Groß-Oktav. 258 Seiten. 1923. 5.—, geb. 6.20.

Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Von Dr. RUDOLF STAMMLER, Geh. Justizrat, o. Professor an der Universität Berlin. Dritte, vermehrte Auflage. Groß-Oktav. XVI, 396 Seiten. 1928. 13.—, geb. 15.

Allgemeine Ästhetik. Von Professor Dr. MAX DIEZ, Lehrer an der Akademie der Künste in Stuttgart. Neudruck. 180 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 300.) Geb. 1.50.

Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Von RUDOLF EUCKEN. Siebzehnte und achtzehnte Auflage. Groß-Oktav. VIII, 564 Seiten. 1922. 9.—, geb. 10.—.

„Diese eindrucksvollen Geistesporträts und die großzügigen Schilderungen der Geistesepochen wird niemand vergessen, der sie einmal gelesen.“ Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus.

Rudolf Eucken. Die Lebensanschauungen der großen Denker. Von Dr. WILLI SELLNER. Oktav. 173 Seiten. 1925. Geb. 3.—.

Das vorliegende Werk bringt eine Auswahl wichtiger Stellen aus Euckens „Lebensanschauungen der großen Denker“.

Geistige Strömungen der Gegenwart. Von RUDOLF EUCKEN. Der Grundbegriffe der Gegenwart sechste, umgearbeitete Auflage. Unveränderter Neudruck. Oktav. X, 418 Seiten. 1928. 12.—, geb. 14.—.

„Ein Bekenntnisbuch in des Wortes tiefster Bedeutung.“ *Der Schulwart.*

Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Untersuchungen von RUDOLF EUCKEN. Zweite Auflage. Groß-Oktav. XII, 499 Seiten. 1925. 12.—, geb. 14.—.

Das Werk ist für alle diejenigen unentbehrlich, die sich mit Euckens Streben und seiner Entwicklung befassen.

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Von RUDOLF EUCKEN. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Groß-Oktav. X, 244 Seiten. 1913. Geb. 11.—.

„Eucken übt eine Weltwirkung. Welcher Philosoph hat sie so schnell erreicht? Zu der neuen Auflage der ‚Grundlinien‘ glaubte Eucken eine tiefgreifende formale Umgestaltung vornehmen zu müssen, und wir können bestätigen, daß das Buch an Klarheit, Anschaulichkeit und Frische noch wesentlich gewonnen hat. In dieser neuen Gestalt wird das Werk zweifellos weiteste Zustimmung finden.“
Literarisches Zentralblatt.

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Von RUDOLF EUCKEN. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Oktav. 397 Seiten. 1925. 9.—, geb. 11.—.

„Eucken wird allem gerecht: er sitzt nicht zu Gericht und verdammt nicht, sondern versteht die Entwicklung und ihre Gründe in tiefdurchdachter Darlegung aufzuzeigen, aber auch den Weg zum Aufstieg zu weisen. Kein höher Gebildeter kann an diesem Buche vorübergehen.“
Literarisches Zentralblatt.

„Das Buch ist mit Genuß zu lesen.“ *Theologisches Literaturblatt.*

Der Wahrheitsgehalt der Religion. Von RUDOLF EUCKEN. Vierte, umgearbeitete Auflage. Neudruck. Oktav. XIV, 447 Seiten. 1927. 12.—, geb. 14.—.

„Das Werk gehört zu den entscheidenden Erscheinungen der gegenwärtigen Philosophie.“
Archiv der Geschichte der Philosophie.

Erkennen und Leben. Von RUDOLF EUCKEN. Groß-Oktav. VI 127 Seiten. 1923. 3.—, geb. 4.—.

„Eucken ist der Philosoph unserer Zeit." Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie.

Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens. Von RUDOLF EUCKEN. Oktav. IV, VIII und 156 Seiten. 1922. 4.—, geb. 5.50.

„Diese Schrift müßten alle studieren, die Eucken nicht nur als Propheten, sondern als wissenschaftlichen Philosophen verstehen wollen." Deutscher Pfeiler.

Können wir noch Christen sein? Von RUDOLF EUCKEN. Oktav. V, 236 Seiten. 1927. 4.50, geb. 5.50.

„Hier spricht ein Philosoph sein freimütiges Glaubensbekenntnis aus, der rein für die Sache, nicht aber für eine Partei ficht." Die Grenzboten.

Logik. Logische Elementarlehre. Von Geh. Regierungsrat BENNO ERDMANN, weil. Professor an der Universität Berlin. Dritte, vom Verfasser umgearbeitete Auflage. Herausgegeben von ERICH BECHER, o. Professor an der Universität München. Groß-Oktav. XVI, 832 Seiten. 1923. 10.—, geb. 12.—.

Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Von Geh. Med.-Rat THEODOR ZIEHEN, o. Professor an der Universität Halle. Oktav. VIII, 866 Seiten. 1920. 22.—, geb. 26.—.

Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit. Von Dr. ÁKOS VON PAULER, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Budapest. Oktav. VIII, 294 Seiten. 1928.

Kurzer Abriß der Logik und Erkenntnislehre auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Für den Unterricht an höheren Schulen, den Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten sowie zum Selbstunterricht. Von A. SCHULTE-TIGGES, Oberstudiendirektor i. R. Oktav. 56 Seiten. 1914. —.80, geb. 1.20.

Denkformen. Von Dr. HANS LEISEGANG, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Mit 1 Tafel und 8 Figuren im Text. Groß-Oktav. VII, 457 Seiten. 1928. 20.—, geb. 22.—.

Dieses Werk ist ganz dem Verstehen fremden Geistes und dem Problem der Möglichkeit des Verstehens fremden Geistes gewidmet: Nicht alle Schöpfer philosophischer und religiöser Weltanschauungen haben nach der „wissenschaftlichen" Logik gedacht, sondern ihr Denken folgt häufig anderen Gesetzen, die sich aber ebenso streng und systematisch formulieren lassen wie die der traditionellen Logik — es gibt nicht nur eine Logik, sondern mehrere, und wenn man die Geistesprodukte der außereuropäischen Völker heranzieht, unübersehbar viele. Die Bindung unserer Wissenschaft an die eine, allein als solche anerkannte Logik verschließt ihr andersgeartetes Denken. Heute, zur Zeit der Krise in der Wissenschaft, ist dieses Werk von eminenter Bedeutung für eine neue Orientierung ihrer Arbeitsmethode.

Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Von Dr. HANS REICHENBACH, a. o. Professor an der Universität Berlin. Mit 50 Figuren und einer Tafel im Text. Groß-Oktav. VI, 380 Seiten. 1928. 18.—, geb. 20.—.

„Die klare Herausarbeitung der Rolle der Zuordnungs-Definition, besonders auf dem Gebiete der Relativitätstheorie, ist eines der Hauptziele, die der Verfasser erstrebt und erreicht hat."
Alb. Einstein in der „Deutschen Literaturzeitung".

Kant und Einstein. Untersuchungen über das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur modernen Relativitätstheorie. Von ALFRED A. ELSBACH. Groß-Oktav. VIII, 374 Seiten. 1924. 8.—, geb. 9.20.

„Diese Arbeit ist wohl als die bedeutendste der zahlreichen aus diesem Anlaß erschienenen Schriften zu bewerten. Ein solches Buch wird man nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. Es empfiehlt sich nicht zuletzt auch durch klare Gliederung und Übersichtlichkeit der Darstellung."
Grundwissenschaft.

Die Einsteinsche Relativitätstheorie und ihr mathematischer, physikalischer und philosophischer Charakter. Von STJEPAN MOHOROVIČIČ. Mit einem Geleitwort von E. GEHRCKE. Oktav. 77 Seiten. 1923. 1.80.

Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Von HELMUTH PLESSNER, a. o. Professor an der Universität Köln. Oktav. VIII, 346 Seiten. 1928. 12.80, geb. 14.—.

Das Problem einer der Anschauungsgrundlagen aller möglichen Wissenschaften vom Menschen (Biologie, Psychologie, Geisteswissenschaft) umfassenden, d. h. philosophischen Anthropologie steht heute im Vordergrund des Interesses. Hier wird zum ersten Male versucht, das Problem in seiner zentralen Bedeutung zu stellen und einer Lösung entgegenzuführen, indem das Verhältnis von Mensch und Natur in den Mittelpunkt gerückt wird. Das Werk entwickelt die Stellung des Menschen in der Natur in systematischem Stufengang über pflanzliche und tierische Lebensform und bringt so eine streng methodisch gehaltene Philosophie der lebendigen Natur.

Das Chaos als objektive Weltregion. Von FRIEDRICH GRAVE. Mit einer Einführung von ARTUR BUCHENAU. Oktav. XV, 73 Seiten. 1924. 2.50.

* * *

Aus dem Verlage von Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H.

Geschichte und System der Philosophie. Von Privatdozent Dr. HERMANN NOACK. (Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus.) Groß-Oktav. 184 Seiten. 1928. 10.—.

Ausgehend von einem bestimmten Systemversuch, wie er in den Schriften von Albert Görland vorliegt, werden in der Arbeit die allgemeinen Voraussetzungen und Prinzipien der Systematik autonomer Sinngebiete am Problem der Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens erörtert und geprüft. Das Ergebnis soll zeigen, daß eine Systematik der Sinngebiete nach ihrem gegenständlichen Bedeutungsgehalt nicht möglich ist ohne Berücksichtigung des Vollzugscharakters der ihnen entsprechenden Erfahrungsrichtungen. Die „Geschichtlichkeit" der konkreten Erfahrung bietet aber zugleich die Lösung für die angebliche Antinomie zwischen „zeitloser Wahrheit des Systems" und „zeitlicher Entfaltung des Denkens". Die Abhandlung schließt mit der Aufhellung dieses Sachverhaltes, dessen weitere Auslegung sich der Verfasser für spätere Arbeiten vorbehält.

Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Von ALFRED FORKE. Lexikon-Oktav. XVI, 564 Seiten. 1927. Geh. 36.—.
(Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde. Herausgegeben von der Hamburgischen Universität. Bd. 25.)

PSYCHOLOGIE

Abriß der Psychologie. Von HERMANN EBBINGHAUS. Mit 19 Figuren. Achte Auflage, durchgesehen von KARL BÜHLER, o. Professor an der Wiener Universität. Groß-Oktav. 207 Seiten. 1922. 3.—, geb. 4.—.

„Der Ebbinghaussche Abriß bedarf bei seinem Wiedererscheinen nur einer Anzeige, keiner Empfehlung. Die großen Vorzüge dieser inhaltlich umfassendsten, reifen Arbeit des bedeutenden Forschers sind in der neuen Bearbeitung erhalten geblieben." Zeitschrift f. angew. Psychologie.

Psychologie. Von Dr. TH. ERISMANN, o. Professor an der Universität Innsbruck.

I. Die Grundlagen der allgemeinen Psychologie. 111 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 831.) Geb. 1.50.
II. Die allgemeinen Eigenschaften der Psyche. 144 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 832.) Geb. 1.50.
III. Die Hauptformen des psychischen Geschehens. 144 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 833.) Geb. 1.50.

Grundzüge der Reproduktionspsychologie. Von Geg. Regierungsrat BENNO ERDMANN, weil. Professor an der Universität Berlin. Oktav. VIII, 186 Seiten. 1920. 4.—, geb. 5.—.

Angewandte Psychologie. Von Dr. TH. ERISMANN, o. Professor an der Universität Innsbruck. Neudruck. 159 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 774.) Geb. 1.50.

Psychologie. Von HARALD K. SCHJELDERUP, o. ö. Professor und Leiter des Psychologischen Instituts an der Universität Oslo. Ins Deutsche übertragen von M. Leixner von Grünberg. Mit 20 Figuren im Text. Groß-Oktav. XII, 330 Seiten. 1928. 10.—, geb. 12.—.

„Mit großer Freude begrüßen wir dieses Werk, ist es doch das erste seelenkundliche Lehrbuch, das mit den Errungenschaften der Psychoanalyse ganz ernst macht . . . eine knappgefaßte, aber wundervoll klar und gründlich vorrückende Psychologie. Die Psychologie in ihrem alten Sinne hat einer neuen Platz machen müssen, die der seelischen Struktur des modernen Menschen gerecht wird und dieser auch ihre Arbeitsmethode anpassen mußte. Das vorliegende Werk ist eine hervorragende Fixierung ihrer Ergebnisse." *O. Pfister in der „Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik.*

Psychologie und Logik. Zur Einführung in die Philosophie für Oberklassen höherer Schulen und zum Selbststudium dargestellt von Professor Dr. TH. ELSENHANS. Mit 13 Textfiguren. Fünfte, verbesserte Auflage. Neudruck. 144 Seiten. 1925. (Sammlung Göschen Bd. 14.) Geb. 1.50.

Die okkulten Phänomene im Lichte der Wissenschaft. Von KARL HERRMANN SCHMIDT. Mit 14 Figuren. 134 Seiten. 1923. (Sammlung Göschen Bd. 872.) 1.50.

Theosophie nebst Anthroposophie und Christengemeinschaft. Von Lic. KURT LEHMANN-ISSEL, Pfarrer in Durlach (Baden). 132 Seiten. 1927. (Sammlung Göschen Bd. 971.) Geb. 1.50.

Psychologie der Religion. Von Dr. RICH. MÜLLER-FREIENFELS in Berlin.

I. Die Entstehung der Religion. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 805.) Geb. 1.50.

II. Mythen und Kulte. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 806.) Geb. 1.50.

Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Von KRISTIAN SCHJELDERUP. Oktav. 249 Seiten. 1928. 11.50, geb. 12.80.

Der Verfasser, Dozent der Theologie an der Universität Oslo, untersucht in dem Werke die gesamte Materie „Askese", die ja wohl wie keine andere Erscheinung in das Gebiet der Religionspsychologie und Übersicht über sie schafft. Im Gegensatz zur nur deskriptiven und klassifizierenden Methode der bisherigen Religionsforschung kommt es ihm grundsätzlich auf die kausalen, tiefenpsychologischen Bedingtheiten und Zusammenhänge an. Als Ganzes ergibt diese bis ins letzte sachliche Arbeit einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Psychologie der Religion an sich wie ganz besonders zur Religiosität der Jetztzeit.

Deutscher Kulturatlas. Herausgegeben von Dr. GERHARD LÜDTKE und Dr. LUTZ MACKENSEN, Privatdozent in Greifswald. Quer-Folio. Etwa 500 Karten.

Die Karten umfassen folgende Gebiete: Vorgeschichte, Geschichte, Siedlung, Wirtschaft und Verkehr, Religionsgeschichte, Recht, Sprache, Literaturgeschichte, Bildungsgeschichte, Philosophie, Kunstgeschichte, Musik.

Die Ausgabe erfolgt außerhalb der Reihenfolge in Lieferungen von je 8 Karten. Jeden Monat eine Lieferung. Subskriptionspreis der Lieferung bei Bezug des ganzen Atlasses 1.60. Die Karten können auch einzeln bezogen werden, aber jeweils nur 8 Karten zusammen je nach Wahl. Preis solcher 8 Karten außerhalb der Subskription 2.—. Sammeldecke in Ganzleinen 3.—.

(Ausführlicher Prospekt kostenlos.)

COLUMBIA UNIVERSITY
0032195885

193 H255 v.2

DEC 9 1994

G.E.STECHERT & CO.
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK